SCHOPENHAUER

Bryan Magee

CATEDRA

BRYAN Magee (de quien el lector ya conoce *Los grandes filósofos*, también publicado en esta colección) presenta en este volumen la exposición más completa de la obra de Schopenhauer publicada en castellano hasta la fecha. Contiene una breve biografía del filósofo, la descripción sistemática de su pensamiento y el análisis crítico de los problemas que éste suscita, así como su influencia sobre una nutrida nómina de filósofos y creadores —Wagner y Turgeniev, entre otros. De especial interés resulta el pormenorizado estudio de la amplia deuda contraída por Wittgenstein con el filósofo de Gdańsk y las fascinantes incursiones en las relaciones de Schopenhauer con el budismo o la homosexualidad.

Colección TEOREMA
serie mayor

ACCESO ABIERTO

ISBN 84-376-0995-X
9 788437 609959

Bryan Magee

Schopenhauer

CATEDRA
TEOREMA

Título original de la obra:
The philosophy of Schopenhauer

Traducción: Amaia Bárcena

© Intercontinental Literary Agency
Ediciones Cátedra, S. A., 1991
Telémaco, 43. 28027-Madrid
Depósito legal: M. 13.595-1991
ISBN: 84-376-0995-X
Printed in Spain
Impreso en Lavel
Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)

Nota preliminar

Dado que este libro está escrito en inglés y que la mayor parte de las personas cuya lengua materna es el inglés no sabe alemán, todas las citas de obras de Schopenhauer que aparecen en este libro están tomadas de traducciones inglesas. Los lectores que deseen consultar los pasajes originales los encontrarán fácilmente siguiendo estas traducciones, por lo que he preferido no añadir peso al libro con notas a pie de página en alemán. Espero que estos lectores me comprendan y me disculpen. Para quien tenga interés, la mejor edición alemana de las obras de Schopenhauer es la de Arthur Hübscher, publicada en Wiesbaden alrededor de los años 1946-1950.

Las traducciones inglesas de las que he tomado las citas son*:

On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason, traducción de E. F. J. Payne, editado por Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, 1974.

---

* Las traducciones españolas de las que he tomado las citas y cuya paginación aparece en las referencias a pie de página son las siguientes:

— *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Ed. Gredos, traducción de Leopoldo Eulogio Palacios, Madrid, 1981.

— *El mundo como voluntad y representación*, Ed. Porrúa, traducción de E. Ovejero, México. En este libro aparecen los prólogos a las tres ediciones que Schopenhauer hizo de la obra (1818, 1844 y 1859), pero el texto traducido corresponde a la primera edición y consta de un solo volumen. No existe traducción española de la obra completa en dos volúmenes, ni del apéndice «Crítica de la filosofía kantiana» que sí aparecía ya en la primera edición de la obra y que sin embargo no se incluye en la traducción española. Todas las citas tomadas del segundo volumen o del apéndice son traducción mía.

— *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Ed. Alianza Editorial, traducción de Miguel de Unamuno, Madrid, 1982.

— *Los dos problemas fundamentales de la ética*, que consta de «Sobre el libre albedrío» y «El fundamento de la moral». Ed. Aguilar Argentina, Buenos Aires, 1970.

— *Parerga und Paralipomena*, no existe traducción española de esta obra. Todas las citas tomadas de esta obra son traducción mía. *(La Traductora.)*

The World as Will and Representation, traducción en dos volúmenes de E. F. J. Payne, editado inicialmente por The Falcon's Wing Press, Colorado, en 1958; reeditado por Dover Publications, Nueva York, 1966.

On the Will in Nature, traducción de Mme. Karl Hillebrand, editada en un volumen con su traducción de *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* bajo el título genérico de *Two Essays by Arthur Schopenhauer,* editado por George Bell & Sons, Londres, 1889; edición revisada en 1891.

Essay on the Freedom of the Will, traducción de Konstantin Kolenda; editado por Bobbs-Merrill, Indianapolis y Nueva York, 1965.

Parerga and Paralipomena, traducción en dos volúmenes de E. F. J. Payne, editado por The Clarendon Press, Oxford, 1974.

En los casos en los que, a mi entender, algo importante no había quedado claro en la traducción, he modificado una o varias palabras de las citas tomadas de estas fuentes. También he modificado la puntuación en los casos en los que me ha parecido extraña a la lengua inglesa o inadecuada para comprender bien el texto. Estas modificaciones son muy escasas y casi insignificantes, pero las menciono para que cualquiera que saque una cita de Schopenhauer directamente de este libro sepa que puede no coincidir exactamente con la referencia citada.

Por mucho que se intente exponer claramente un sistema de pensamiento cada una de cuyas partes está estrechamente interrelacionada con todas las demás, no se puede evitar introducir en algún momento proposiciones cuya base y explicación, dentro del sistema como tal, aún no están suficientemente desarrolladas, y cuya justificación no aparece hasta más adelante. He tratado de reducir los efectos de estas deficiencias separando la exposición de las premisas del sistema de Schopenhauer (capítulos 2-5), de la exposición del sistema en sí (capítulos 6-9), posibilitando así una explicación del sistema basada en proposiciones que llevan sus propias credenciales. Aun así, esto significa que los primeros capítulos contienen afirmaciones cuya fundamentación plena, dentro del sistema de Schopenhauer como tal, no aparece hasta más adelante; para paliar este inconveniente sólo puedo confiar en la paciencia del lector.

CAPÍTULO PRIMERO

La vida de Schopenhauer como trasfondo de su obra

Schopenhauer siempre pensó que no hubiera podido llevar a cabo su obra si no hubiera gozado de una buena posición económica. Nació en una familia adinerada de comerciantes de la Hansa, en Danzig (actualmente Gdansk) el 22 de febrero de 1788. La familia Schopenhauer había sido una familia importante en Danzig durante varias generaciones. Cuando Pedro el Grande y la emperatriz Catherine visitaron la ciudad en 1716, pasaron la noche en casa del bisabuelo del filósofo, Andreas. Se cuenta que Andreas, al examinar la habitación de su invitado en el último momento, encontró que la temperatura era ligeramente fría, y ordenó verter brandy por el suelo y prenderle fuego, para calentar rápidamente la habitación e impregnarla de un aroma exótico. La familia, cuyo lema era *Point de bonheur sans liberté* («No hay felicidad sin libertad»), estaba acostumbrada a relacionarse con emperadores y conquistadores en un ambiente distendido. En una ocasión Federico el Grande pasó dos horas en privado con el padre del filósofo, Heinrich Floris Schopenhauer, en un intento de convencerle de que se marchara de Danzig y se estableciera en Prusia. Heinrich Floris dejó Danzig efectivamente por un tiempo, pero no hasta la muerte de Federico, y cuando lo hizo el objetivo de su marcha fue volver la espalda a la ocupación prusiana de su ciudad natal.

Además de este espíritu de independencia señorial, otra de las características de la familia era un cosmopolitismo excepcional para aquella época. A instancias de su padre, Heinrich Floris Schopenhauer salió de su hogar siendo muy joven para conocer mundo y adquirir experiencias, y estuvo viviendo durante muchos años en Francia e Inglaterra. Durante aquellos años nació su fascinación por la literatura fran-

cesa contemporánea, especialmente por las obras de Voltaire, y por las costumbres de la sociedad inglesa, tanto públicas como privadas. Tras su vuelta a Danzig, no abandonó el hábito de leer un periódico inglés y un periódico francés todos los días, y aficionó a su hijo a leer *The Times* —periódico del que, le dijo, «se puede aprender todo». El filósofo, como su padre, siguió leyendo *The Times* casi todos los días durante su vida adulta.

Antes incluso de que su hijo naciera, Heinrich Floris comenzó a ocuparse de los preparativos necesarios para que su hijo gozara de la misma formación cosmopolita. Una vez que hubo decidido el sexo del bebé que iba a nacer, escogió el nombre de «Arthur» porque no sólo era un nombre común a Alemania, Francia e Inglaterra, sino que además se escribía igual en los tres idiomas. A continuación hizo todos los preparativos para que su hijo naciera en Inglaterra con el fin de que le fueran concedidos los derechos de ciudadano británico. Esta parte del plan fracasó debido a que su mujer contrajo una enfermedad durante el embarazo y ello le impidió realizar el viaje necesario para tal fin. Arthur tuvo que nacer en Danzig.

En marzo de 1793, cuando Arthur acababa de cumplir cinco años, la ciudad de Danzig fue ocupada por las tropas prusianas. En veinticuatro horas Heinrich Floris abandonó su ciudad natal, llevándose a su familia consigo, y dejando más de una décima parte de su fortuna tras de sí. La familia se estableció deliberadamente en otra ciudad libre, que era además un importante puerto hanseático, Hamburgo; y este fue su lugar de residencia hasta la muerte de Heinrich Floris en 1805, cuando Arthur tenía diecisiete años. Heinrich Floris había pasado por una depresión poco antes de ser encontrado ahogado en el canal que rodeaba el almacén de la familia. Todos sospecharon que fue un suicidio, pero nadie pudo asegurarlo. Posteriormente el filósofo manifestó un gran interés por el suicidio, y es probable que la muerte de su padre tuviera algo que ver con ello.

Así pues, se puede decir que Arthur Schopenhauer creció en Hamburgo, aunque sospecho que más que un hogar, Hamburgo fue el lugar de residencia base de la familia. Sus padres viajaban casi constantemente, y siempre lo llevaban con ellos. Cuando tenía nueve años, después de un viaje por Francia, lo dejaron al cuidado de un amigo en Le Havre durante dos años, para que se educara en el seno de una familia francesa que tenía un hijo de la misma edad. En su vida posterior recordaría esos dos años como los más felices de su niñez. En esos años aprendió francés, lengua que llegó a dominar casi a la perfección. Cuando volvió a Hamburgo, tuvo que realizar un esfuerzo importante para poner al día su vocabulario alemán.

Teniendo en cuenta su evolución posterior, el aspecto más significativo de la educación preuniversitaria de Arthur Schopenhauer fue el

cosmopolitismo. Esto era lo que su padre consideraba más importante, ya que su intención era prepararle para que se hiciera cargo de un negocio internacional. Pero desde muy joven Arthur empezó a pedir a su padre formación académica en el Gymnasium y en la Universidad. Heinrich Floris, que no tenía muy buen concepto de los académicos para el mundo de los negocios, se negó a ello. Sin embargo, dada la insistencia del joven, terminó planteándole una elección: o bien dos años o más de viajes internacionales, para entrar a continuación en la empresa familiar, o bien una educación más elevada, en cuyo caso tenía que pasar esos dos años estudiando en casa. La propuesta no era ingenua. Arthur eligió viajar, tal y como esperaba su padre. Y así gozó del tipo de educación que por aquel entonces podía considerarse ya tradicional en la familia, una educación cuyo objetivo primordial era convertir a un joven en un hombre de mundo.

Desde los quince hasta los diecisiete años, en cumplimiento de su promesa, sus padres lo llevaron consigo en sus viajes durante otro periodo de más de dos años, esta vez en una gira extensa por Bélgica, Francia, Suiza, Alemania e Inglaterra. En Inglaterra lo dejaron en un internado en Wimbledon durante tres meses mientras ellos recorrían el Norte. Dos de las actividades especiales que practicó allí, actividades que serían pasatiempos diarios a lo largo de su vida adulta, fueron tocar la flauta y hacer deporte; pero, lo que es más importante, tal y como había ocurrido en Francia, el hecho de pasar una temporada, siendo tan joven, en un país en el que se hablaba una lengua extranjera que ya había estudiado de forma teórica, dio como resultado un dominio de dicha lengua que nunca le abandonaría. Durante el resto de su vida, habló y escribió en inglés casi como un nativo —de hecho, podía pasar por un nativo durante los primeros minutos de una conversación con un inglés. La prosa en inglés que escribió siendo ya adulto, al margen de leves incorrecciones gramaticales y sintácticas, tenía el mismo carácter distinguido que su prosa en alemán, aunque tal vez esto no sea sorprendente si tenemos en cuenta que también para escribir en alemán tomaba como modelo a un inglés. Él, que despreciaba la grandilocuencia tan característica de la prosa alemana —y las frases largas y enrevesadas típicas de dicha prosa— y que no pensaba que hubiera nada en la lengua alemana en sí que determinara estas características, se propuso escribir en alemán del modo en que Hume había escrito en inglés.

A los diecisiete años manejaba casi con igual familiaridad tres idiomas, y le había sido encomendada durante varios años la tarea de conocer Europa desde los Alpes hasta Londres. Su modo de vida y sus expectativas en cuanto a su futuro personal, eran las normales en un joven perteneciente a una familia adinerada de comerciantes de la Hansa. El mundo al que él mismo sabía que pertenecía era un mundo de

comercio y negocios internacionales, con las comunicaciones a larga distancia que ello implica; un mundo de grandes casas y mucho servicio doméstico, y de frecuentes visitas a hoteles lujosos en otros países; un mundo de provisión y recepción de hospitalidad cosmopolita; de teatro, conciertos, ópera y otras ocupaciones culturales en ciudades de toda Europa; de interés en los asuntos públicos, de visitas a famosos. («De niño conocía a muchas celebridades, como la Baronesa Staël, Klopstock, Reimans, Madame Chevalier, Nelson y Lady Hamilton», Halena Zimmern, *Arthur Schopenhauer: His Life and Philosophy*, pág. 17.) En su vida social posterior, prefirió la compañía de las personas que se encontraban cómodas en un mundo como el suyo. El desprecio por los académicos que manifestaría siendo adulto, era, en mi opinión, ese desprecio que al hombre de negocios cosmopolita, elegante y rico, le producen los horizontes sociales e intelectuales limitados de los profesores de clase media.

Su formación le salvó de las consecuencias de lo que más adelante consideraría el principal inconveniente de la educación tradicional, a saber, que invierte el orden de experiencias y conceptos. Los conceptos adquieren contenido y significación, diría más adelante, sólo en tanto en cuanto se deriven de la experiencia y puedan remitirse a ella. El problema de la educación tradicional es que nos priva de la experiencia en este sentido, proporcionándonos nuestro primer conocimiento de muchos de los aspectos más importantes de la vida, no mediante una experiencia, de la que a continuación abstraemos y generalizamos, sino mediante conceptos basados en las abstracciones y generalizaciones de otras personas, que no corresponden a ninguna de nuestras experiencias. Algo de ello es inevitable, pero de ninguna manera todo ello, y en consecuencia hay elementos innecesariamente amplios en nuestra concepción del mundo que no están arraigados en nada de lo que nosotros mismos hayamos observado, experimentado, sentido o pensado. Aunque sean correctos, no son totalmente auténticos, pues no son verdadera ni interiormente nuestros. De manera que nuestra percepción de la realidad, y nuestra respuesta emocional espontánea ante ella, está irremediablemente limitada por esos elementos; y por lo tanto también lo están nuestro pensamiento y nuestras ideas.

Toda la obra de Schopenhauer se distingue por un arraigo inconfundible, casi físico, en el pensamiento vivido y la experiencia. En lo que respecta a la filosofía, pensaba que la principal diferencia entre un filósofo académico y un filósofo de verdad era que el primero se planteaba los problemas filosóficos conceptualmente, partiendo del estudio, mientras que el segundo llegaba a ellos existencialmente, mediante una reflexión involuntaria sobre su propia existencia y su experiencia. Para el primero, la filosofía era enteramente una actividad verbal, una cuestión de leer y escribir, de hablar y escuchar: para el último, las par-

tes más importantes de la filosofía estaban arraigadas en lo no verbal, y tenían mucho en común con el arte creativo. Para el primero, la filosofía era una actividad reveladora y una ocupación agradable y seria: para el segundo era inseparable de la vida misma, y podía ser cuestión de vida o muerte. El primero podía llegar a ser un buen profesor, pero sólo el segundo podía llegar a hacer una contribución original a la disciplina.

Sin insistir demasiado en ello, creo que la formación de Schopenhauer fomentó en él la tendencia, que sin duda ya poseía de modo natural, de tomar como punto de partida para su reflexión y aprendizaje su respuesta espontánea ante su propia experiencia, y no los conceptos de los demás. Lo que es tal vez más significativo, en relación al modo en que transcurrieron sus años de formación, es ese sentido de compromiso existencial que justifica el estilo de su prosa, que es claramente no literario, no académico, coloquial, concreto, idiomático y directo, y mucho más notable por poseer todas esas características en alemán que si las poseyera en inglés. Él mismo atribuía su carácter individual al hecho de que había crecido más familiarizado con las literaturas francesa e inglesa que con la literatura alemana. En su estilo se combinan lucidez con musicalidad, exactitud y precisión con metáforas asombrosas, energía torrencial con rigor lógico. Ha sido considerado por muchos el mejor escritor de prosa alemana moderna. Incluso en la traducción la calidad de su obra es indiscutible. Por encima de todo es un hombre el que habla: todo un hombre, toda una vida, todo un modo de ver el mundo toman cuerpo ante nosotros en esas páginas, en esas frases. Ningún otro escritor está más «ahí», más con el lector, más tangible y audiblemente presente cuando se lee su obra.

Otra relación entre la formación de Schopenhauer y su obra reside en el hecho de que el único tipo de literatura que escribió, aparte de filosofía, consiste en lo que podríamos llamar sabiduría mundana —por utilizar una expresión ambigua. No existe una denominación aceptada para ello, pero es un tipo de literatura que asociamos con nombres como Montaigne, Vauvenargues, Rochefoucauld, Lichtenberg y Nietzsche, que puede sorprendernos, o hacernos reír —o ambas cosas— pero que en cualquier caso libera nuestras percepciones, desenmascarando la diferencia que existe entre la realidad y lo que queramos pensar sobre ella, especialmente en lo que nos concierne a nosotros mismos. Las formas literarias que se emplean para ello se caracterizan por la breve extensión —se trata de obras de extensión rara vez superior a la de un ensayo, en muchas ocasiones simplemente máximas o aforismos. Uno de los mejores libros de este tipo de aforismos, *El Oráculo* de Gracián, fue traducido del español al alemán por Schopenhauer, que escribió también muchos aforismos originales. Estoy convencido de que su formación como niño de inteligencia precoz y pers-

picaz en un mundo de adultos cosmopolitas fomentó lo que era en él una tendencia natural hacia este tipo de literatura.

Desde el punto de vista del desarrollo intelectual, así como en otros aspectos, fue un niño precoz, pero esto quedó oculto en un principio por la irregularidad de su escolarización, y más adelante por su compromiso en la empresa familiar. Su tesis doctoral, que escribió antes de cumplir los treinta años bajo el título de *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, es un clásico menor de la filosofía; y la primera edición de su obra maestra *El mundo como voluntad y representación*, se publicó antes de que cumpliera los treinta. Sin embargo, a los diecinueve años aún no había tenido contacto con ninguna disciplina académica al margen de las lenguas modernas. Esto se debió en parte a que cuando acababa de cumplir los diecisiete años, había abandonado los estudios para trabajar en la oficina de su padre. A esa edad había decidido dedicarse a una carrera como la de su padre; e incluso después de la muerte de Heinrich Floris, y de la consiguiente venta de los intereses de la familia en la empresa, se sintió obligado a mantener la promesa que había hecho de trabajar en ella. Durante algo más de un año conservó su empleo. Pero sus intereses intelectuales comenzaron a afirmarse; se escapaba de la oficina para asistir a las conferencias de Gall sobre frenología y, en su mesa de trabajo, llena de cartas oficiales y libros de cuentas, comenzó a escribir sus pensamientos. Al hacerlo empezó a deprimirse cada vez más, ante el panorama de frustración al que se veía abocado. En las cartas que escribía a su madre expresaba su amargura. En este punto, dado que sus anhelos coincidían exactamente con los de ella, ésta le contestó expresándole su compasión y su comprensión. Probablemente fue la única vez que lo hizo. Pero fue decisiva.

Para Johanna Schopenhauer la muerte de Heinrich Floris fue una liberación que marcó el inicio de una nueva vida totalmente inesperada. Se encontró de pronto con la libertad y los recursos suficientes para satisfacer todas las ambiciones sociales, literarias e intelectuales que había reprimido durante todos los años que había pasado dedicada a asuntos domésticos. Dejó a su hijo en Hamburgo y, con su hija Adele —la única hermana de Arthur, ocho años menor que él— se instaló en Weimar, el lugar donde se encontraban los mayores literatos de toda Alemania. En poco tiempo se convirtió en la anfitriona del salón por excelencia. Frecuentaban su casa Goethe, los hermanos Grimm, los hermanos Schlegel, Wieland y otras figuras de fama internacional. Schubert puso música a uno de sus poemas. Por si esto fuera poco, se embarcó en una carrera literaria que con el tiempo le supondría fama internacional como novelista romántica (y que tuvo además la consecuencia de que hasta mucho después de que publicara su gran obra, Arthur Schopenhauer era conocido como «el hijo de Johanna Schopenhauer», cosa que, ni qué decir tiene, le enfurecía). La transforma-

ción que experimentó fue sorprendente, tanto como la velocidad a la que se produjo, y lo que la desencadenó fue la muerte de su marido. De manera que cuando su hijo, en aquellas cartas desde Hamburgo, empezó a quejarse del futuro que le esperaba, marcado por las obligaciones que había contraído con su difunto padre, parece que por primera vez comprendió a su hijo. Consultó a las celebridades de su salón de Weimar acerca de las posibilidades que tenía el joven de volver al sistema académico a su edad, y recuperar el tiempo perdido después de una laguna tan grande. Y siguiendo su consejo, le escribió animándole y prometiéndole apoyo para que lo hiciera.

Para él la liberación fue como una explosión. Se deshizo de todo lo que tenía en Hamburgo y marchó de inmediato a Gotha, donde se matriculó en el Gymnasium, y se entregó en cuerpo y alma al estudio. Sobresalió desde el principio. Su estilo en alemán fue distinguido desde el primer momento. Sus progresos en Latín y en Griego, que estudiaba en clases particulares, fue tan notable que sus profesores no tardaron en auspiciarle un extraordinario futuro como licenciado en clásicas. Al cabo de seis meses se trasladó a una habitación privada en Weimar, donde durante otros dos años, con profesores particulares «estudió día y noche Latín, Griego, Matemáticas e Historia, sin que nada distrajera su atención»[1]. En 1809, a los veintiún años, se matriculó en la Universidad de Göttingen como alumno de la Facultad de Medicina.

Durante su primer año en la universidad continuó leyendo vorazmente, y asistió a clases de Física, Mineralogía, Historia Natural y Botánica. En el segundo año se cambió a la facultad de Filosofía y se especializó en Platón y Kant, pero también asistió a clases de Fisiología, Astronomía, Meteorología, Etnografía y Jurisprudencia. Este ansia desproporcionada de conocimiento puede levantar la sospecha de superficialidad, pero basta echar un vistazo a sus cuadernos de estudiante para disipar esta sospecha. Su apasionamiento es indiscutible: todos los temas están tratados con gran esmero y concentración, y llevados al grado de desarrollo que cabría esperar de un estudiante de su edad y situación. No fue un alumno pasivo en ninguna asignatura: sus notas sobre cada una de ellas están llenas de observaciones personales, comentarios y críticas, agudas desde el principio, y cada vez más interesantes.

Fue durante aquellos dos años cuando descubrió su vocación. Como le señalaría poco más tarde al mayor de los Wieland: «La vida es un asunto miserable. He decidido dedicarla a tratar de comprenderla.» Siguió siendo un estudiante apasionado durante el resto de su vida, principalmente de filosofía, pero también de ciencias, y de literatura en siete idiomas —latín, griego, francés, inglés, alemán, italiano y es-

[1] Helen Zimmern, *Arthur Schopenhauer: His Life and His Philosophy*, pág. 32.

pañol (he hojeado algunos de los libros de su biblioteca en el archivo de Schopenhauer que hay en Frankfurt y he descubierto que tenía por costumbre hacer anotaciones en los márgenes, en ocasiones muy extensas, en el mismo idioma en el que estuviera escrito el libro de que se tratara. Estas notas, indiscutiblemente apasionadas, están escritas en algunos casos con tal violencia, que el lápiz casi desgarra el papel). Las principales aficiones a las que consagraba sus ratos de ocio eran la música, el teatro, pasear y conversar. Se puede decir que a una u otra de estas actividades, así como a su quehacer de escritor, dedicó, no sólo todos los días de su vida adulta, sino todas las horas de todos los días. A pesar de que nunca fue un académico, en el sentido profesional del término, una vez que finalizó su época de estudiante, se convirtió posiblemente en el más erudito de los grandes filósofos. Dado que no tenia que enseñar ni que ganarse la vida, estudiaba aquello que le estimulaba, dejándose llevar por sus inclinaciones, y el resultado de ello fue que su exhorbitante erudición, lejos de ahogar su personalidad, la reafirmó y la amplió.

En la época en que Schopenhauer descubrió su vocación, el filósofo principal en Alemania era Fichte, que impartía clases en la universidad de Berlín. En 1811 Schopenhauer cambió de universidad y se marchó a Berlín. Su ansia desmesurada de conocimiento aumentó, y a la vez que estudiaba filosofía, continuó profundizando sus estudios de ciencias físicas y biológicas. Desde el principio asistió a las clases de Fichte, y a partir del segundo año asistió a las de Schleiermacher también. Con Fichte, al menos, se llevó una enorme desilusión. Al tener contacto directo con él, adoptó la misma actitud que adoptaría más adelante ante Hegel —y en menor medida ante Schelling—; pensaba que su dedicación a la filosofía no era personal ni sincera, sino que la estaba explotando para distinguirse, y que el modo en que se expresaba era intencionadamente artificioso, con el fin de impresionar o de ocultar la trivialidad del escaso pensamiento que se ocultaba tras su palabrería. Schopenhauer mantuvo un diálogo cada vez más acalorado con el profesor en sus cuadernos, a lo largo del cual comenzó a formular ideas originales de importancia creciente. (Tal vez fuera esa la razón de que siguiera yendo a sus clases.) Su rechazo de Schleiermacher fue menos despectivo —quizá su principal objeción quede resumida en su anotación: «Nadie que tenga creencias religiosas alcanza la filosofía. No la necesita.» Pero admiraba la observación de Schleiermacher, y de hecho la citaría insistentemente en años posteriores, de que «lo único que se aprende en la universidad es qué es lo que se va a tener que estudiar después».

Al término de su segundo año en Berlín, y de su cuarto año en la universidad, Schopenhauer se retiró a un lugar apartado en el campo para escribir su tesis doctoral. Pasó casi todo el año 1813 en una posada

en Rudolstadt, en la selva de Turingia. Leyó la tesis que escribió allí en la Universidad de Jena, donde fue nombrado Doctor en Filosofía. Financió los gastos de su publicación y se marchó a Weimar, donde le presentó a su madre un ejemplar. Ésta lo aceptó haciendo el comentario de que un libro que llevara por título *La cuádruple raíz* de lo que fuera, debía estar destinado a boticarios. Él le contestó enfurecido que su libro se seguiría vendiendo cuando toda la basura que ella estaba publicando hubiera caído en el olvido. Ella asintió dulcemente afirmando que la totalidad de la primera edición seguiría probablemente a la venta.

La relación entre Schopenhauer y su madre es sumamente importante en su obra. Visto desde la perspectiva del siglo XX, es un ejemplo evidente y extremado de lo que denominamos «privación materna». Johanna Schopenhauer era una de esas personas que sólo se preocupan por la vida social, carente del más mínimo sentimiento. Anselm von Feuerbach, en sus memorias publicadas en 1852, dice de ella que no tenía «alma ni corazón» —juicio que suscribía Arthur Schopenhauer. Sobre su marido ella misma escribió: «Le ofrecía el poco amor ardiente fingido que él me pedía.» Schopenhauer nació en un ambiente singularmente falto de amor. Lo que es peor, pasó aquellos años decisivos en su mayor parte solo con su madre, en la apartada finca que la familia poseía en el límite oriental del territorio de Danzig, mientras que su padre permanecía en la ciudad durante casi toda la semana. Sabemos por el mismo Arthur que los años más felices de su niñez fueron aquellos que pasó lejos de su madre. Nunca, a ninguna edad se llevó bien con ella, y tras la muerte de su padre «la profunda antipatía que existía entre él y su madre, que por parte de Schopenhauer probablemente tuvo un origen psicológico en la privación y el miedo, se acentuó, y llegó a provocar discusiones y peleas violentas»[2]. Le rechazaba de un modo directo y brutal. Cuando estaba a punto de dejar el Gymnasium en Gotha para continuar sus estudios en Weimar, donde ella vivía por aquel entonces, le escribió: «Es necesario para mi felicidad saber que eres feliz, pero no preciso ser testigo de ello. Siempre te he dicho que me resulta difícil vivir contigo; cuanto mejor te conozco, más siento que esta dificultad aumenta, al menos para mí. No deseo ocultártelo: mientras seas lo que eres, preferiría cualquier cosa antes que dejarte vivir conmigo.» A consecuencia de esta carta, Schopenhauer se instaló en una habitación alquilada en vez de ir a casa de su madre.

Pero —a pesar de ello— la visitaba con frecuencia, y asistía a las reuniones que organizaba, donde conoció a muchas celebridades. Fue en aquel momento cuando trabó amistad con Goethe, aunque ya se habían conocido antes, en un encuentro anterior. Goethe hizo la siguien-

---

[2] Patrick Gardiner, *Schopenhauer*, pág. 13.

te observación sobre él: «Con el tiempo nos superará a todos.» Pero las relaciones entre Schopenhauer y su madre siguieron siendo tensas. En 1813 trató de instalarse en su casa durante una corta temporada, pero fue una decisión desastrosa, y terminó en una ruptura definitiva: lo echó de su casa en la primavera de 1814, y nunca volvieron a verse durante los veinticuatro años restantes de la vida de ella.

Para alguien con el temperamento de Schopenhauer, depender de un ser tan violentamente opresivo durante los primeros años de vida —o al menos, el hecho de que el objeto de sus emociones volcánicas fuera tan fríamente indiferente o insensible— fue evidentemente una experiencia traumática en el sentido literal del término. De acuerdo con las teorías actuales de psicología infantil, el rechazo materno suele producir una desconfianza neurótica, que tiene tres consecuencias típicas: en primer lugar, una visión negativa del mundo, cuando no depresiva, y del comportamiento que se puede esperar de las personas que lo habitan; en segundo lugar, aislamiento, incapacidad de mantener relaciones con otras personas; en tercer lugar, un sentido neurótico de inseguridad personal, en forma de ataques de ansiedad, fobias, hipocondria, o constante temor a la inminencia de una catástrofe. Schopenhauer padecía todas estas patologías en un grado extremo. Su primer biógrafo inglés[3], dijo sobre él, muchos años antes de Freud: «Era muy nervioso. Siempre que el cartero le traía una carta se imaginaba que pasaba algo malo. Él mismo decía "Si no hay nada que me preocupe, eso mismo me preocupa, como si hubiera algo que desconociera en ese instante. 'Misera conditio nostra'." Tras el estallido de las guerras de liberación, estuvo aterrorizado ante la idea de que podían llamarlo a filas. Era muy susceptible e irritable. Una de sus citas favoritas era: "Es más seguro confiar en el miedo que en la fe." De niño, una vez se convenció de que sus padres lo habían abandonado, y éstos lo encontraron llorando amargamente cuando volvieron de un largo paseo. De noche, el menor ruido le sobresaltaba y se apresuraba a coger las pistolas que siempre tenía cargadas. Nunca se puso en manos de un barbero, y le aterraba la mera mención a una enfermedad infecciosa. Siempre que comía en un sitio público llevaba una taza consigo para evitar cualquier posible contagio, y guardaba cuidadosamente las boquillas de sus pipas y de sus cigarrillos para que nadie las tocara. Nunca escribía en alemán nada que guardara relación con sus cuentas o su propiedad; escribía las cuentas de sus gastos en inglés y sus asuntos de negocios en griego o en latín. Guardaba sus objetos de valor en los sitios más extraños, e incluso los señalaba con nombres despectivos para evitar el inte-

[3] El libro de Helen Zimmern *Arthur Schopenhauer: His Life and His Philosophy* se publicó en 1876, tan sólo dieciséis años después de que muriera Schopenhauer. El primer párrafo citado corresponde a las páginas 89-90, el segundo a las páginas 147-8.

rés de los ladrones, así por ejemplo designaba a las acciones "Arcana medica". Escondía sus títulos entre cartas viejas, y el oro debajo de su tintero. Este nerviosismo innato le torturaba, y él mismo lo lamentaba, pero era incorregible... Durante diferentes momentos de su vida padeció ataques de terror, y entonces nada podía hacer más que rendirse. Así por ejemplo huyó de Nápoles cuando en aquella ciudad se extendió la viruela, y en Verona le atormentó la idea de que había aspirado rapé envenenado. De joven le acosó el temor a verse procesado; durante años tuvo pavor a un procesamiento criminal relacionado con una de las empleadas de la casa en la que se hospedaba[4]; de joven solía imaginarse que enfermaba de tuberculosis. Estos pánicos, animados por una imaginación muy viva, hicieron que estos ataques periódicos de terror fueran una carga para él.»

Desde el punto de vista de la psicología moderna, es indudable que la terrible visión del mundo que tenía Schopenhauer, sobre todo su convicción de la fatalidad de la existencia como tal, eran en alguna medida manifestaciones neuróticas originadas por la relación que tenía con su madre. Ni aquí ni en ninguna otra parte de este libro pretendo analizar este hecho: carezco de la preparación necesaria y en cualquier caso ese análisis tendría cabida en una biografía, cosa que este libro no es. Lo que me interesa son las ideas de Schopenhauer y, como todas las ideas, son lógicamente independientes de los procesos psicológicos que condujeron a ellas. En cualquier caso, he de aclarar algo a este respecto que es fundamental para lo que diré a continuación. Para la mayoría de la gente, el rasgo distintivo del pensamiento de Schopenhauer ha sido siempre el pesimismo. De hecho, su nombre se asocia con el pesimismo mucho más que el de ningún otro filósofo. Incluso los filósofos tienden a considerarle desde esta perspectiva, como pone de manifiesto el título del libro de Frederick Copleston *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*. Sin embargo, esto no deja de ser curioso, porque uno de los principios más elementales de la lógica es que ninguna proposición que se pretenda cierta pueda conllevar un juicio de valor. El he-

[4] [En las habitaciones en las que Schopenhauer se hospedaba en Berlín en 1821, las mujeres de servicio tenían la costumbre de reunirse para charlar en el pequeño pasillo al que daban sus habitaciones. Sin duda esto suponía una gran molestia para cualquiera que estuviera realizando un trabajo como el suyo, pero además él tenía aversión a cualquier tipo de ruido y podía perder el control en una situación así. Un día pidió a tres mujeres que estaban charlando ante su puerta que se retiraran. Dos lo hicieron, pero una de ellas se negó. Él la amenazó. Ella se volvió a negar obstinadamente. Entonces comenzó a empujarla, y como resultado de ello se produjo un forcejeo a consecuencia del cual la joven cayó por las escaleras. Ella lo denunció. Él mismo se defendió en el caso que duró casi cinco años. Al final, fue condenado a compensarla por sus heridas pagándole 68 florines anualmente durante el resto de su vida, que duró veintiséis años. Cuando murió y le fue enviada una copia de su certificado de defunción, escribió sobre ella *Obit anus, abit onus* («Muere la anciana: se levanta la carga»).—B.M.]

cho de que un argumento válido tenga un juicio de valor en alguna de sus conclusiones sólo puede deberse a que ese mismo juicio de valor se encontraba ya en alguna de sus premisas: no se puede derivar un «es malo» de un «es». Ninguna filosofía general —ninguna ontología, epistemología o lógica— puede conllevar conclusiones pesimistas. Los filósofos hubieran debido comprender, sin tener que leer a Schopenhauer para descubrirlo, que su pesimismo es lógicamente independiente de su filosofía. Es cierto que fue pesimista, tanto como el que más. Y es cierto que el pesimismo es compatible con su filosofía —pero sólo porque son dos cosas lógicamente inconexas. El «no-pesimismo» es igualmente compatible con su filosofía. El estudio de su pensamiento desde el punto de vista de su pesimismo es irrelevante para una consideración seria de su obra desde una perspectiva filosófica. Esto es algo tan elemental que resulta difícil comprender cómo ha podido pasar inadvertido. Es posible que ello se deba a que el pesimismo está muy presente en el modo en que presenta su filosofía —en la prosa, las metáforas, las ilustraciones, las referencias, la selección de citas— todo ello junto con la extraordinaria fuerza de su estilo y la fuerza dramática de las visiones que describe.

Recuerdo que de niño me explicaron la diferencia entre el optimismo y el pesimismo de un modo que ilustra perfectamente su independencia del hecho y su dependencia de la visión. Dos hombres que están bebiendo juntos observan la botella que están compartiendo, y uno piensa: «Ah, qué bien, todavía está medio llena» mientras que en el mismo momento el otro piensa: «Vaya, ya está medio vacía.» Está claro que no tienen opiniones diferentes sobre cuánto vino hay en la botella, ni sobre la exactitud de ninguna medida, y sin embargo, observan y sienten el mismo hecho de dos formas radicalmente diferentes. Este radicalismo hace que el mundo del optimista, en todos sus aspectos, sea diferente del mundo del pesimista, y que estos dos hombres describan de formas diferentes prácticamente cualquier cosa —es decir, con un lenguaje significativamente diferente, aunque con el mismo contenido. (Este es el significado de la frase de Wittgenstein «El mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices»)[5].

No me detendría tanto en este tema de la separación entre un argumento filosófico y el optimismo o pesimismo de su autor, si no fuera porque prácticamente todo lo que se ha escrito acerca de Schopenhauer está viciado por la no observancia de dicha separación. Toda su filosofía se expresa en un vocabulario pesimista, y sin embargo toda ella, salvo las partes relacionadas con la ética y la estética, podría formularse con la misma precisión en un vocabulario optimista. Parte de su filosofía sería insostenible como quiera que se formulara, pero casi

[5] *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6. 43.

toda ella es muy profunda y muy honda, y las interpretaciones que se basan exclusivamente en el vocabulario pesimista que utiliza no deberían ocultar este hecho —esto es lo que ha sucedido en la mayor parte de los casos en las últimas décadas.

Durante la última temporada que pasó con su madre, invierno de 1813-1814, conoció a dos personas que ejercerían una influencia importante en su formación. Una de ellas fue Friedrich Majer, el orientalista, que fue quien despertó en él el interés por el hinduismo y el budismo. Hasta comienzos del siglo XIX no comenzaron a publicarse traducciones alemanas de textos clásicos de estas religiones, que descubrieron a la mayor parte de la gente un mundo de pensamiento totalmente nuevo. El libro del que se enamoró Schopenhauer fue una traducción latina de una traducción persa del Upanisad, que siempre citó como Oupnikhat. Tal vez fue, como se ha dicho[6], el primer alemán que comprendió profundamente el Upanisad. Sin duda lo comprendió de un modo muy profundo, a pesar de la doble barrera de las traducciones. Durante la mayor parte de su vida tuvo por costumbre leer un par de páginas del Opanisad cada noche antes de dormir. Dijo acerca de este libro: «Con la excepción del texto original, es la lectura más provechosa y sublime posible en este mundo; ha sido el consuelo de mi vida y lo será de mi muerte»[7].

Hasta hoy Schopenhauer sigue siendo el único gran filósofo occidental que ha conocido verdaderamente el pensamiento oriental y que lo ha relacionado con su obra. Sin embargo, la naturaleza de esta relación se ha comprendido mal: se ha dicho en muchas ocasiones que su filosofía está influenciada por el pensamiento oriental, y eso no es correcto en el sentido en el que se suele decir. No entró en contacto con el pensamiento oriental hasta finales de 1813, cuando conoció a Majer, y en ese año ya había escrito y publicado su tesis *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Como diría más adelante (en una nota marginal fechada en 1849): «... ya en 1814 (a los veintisiete años) todos los dogmas de mi sistema, incluso los secundarios, estaban establecidos». Y es cierto, como se puede comprobar en sus cuadernos. Lo que ocurrió fue que sin salirse de la principal tradición de la filosofía occidental —al desarrollar lo que él consideraba una continuación y un complemento de la obra de Kant— llegó a posiciones que, como el mismo descubrió casi inmediatamente, eran muy similares a algunas de las doctrinas fundamentales del hinduismo y el budismo. Este descubrimiento fue como una revelación para él, y a lo largo de sus obras posteriores jugó con los paralelismos que se daban entre su obra y el pensa-

---

[6] Por ejemplo, Dorothea W. Dauer en *Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas* (European University Papers, Bd./vol. 15, Berna, 1969).

[7] *Parerga and Paralipomena.*

miento oriental. De hecho, para él lo más importante era que no había una relación de influencia: los pensadores más profundos de oriente y occidente, avanzando separadamente en tradiciones y lenguas prácticamente aisladas —tradiciones y lenguas que habían evolucionado de forma independiente a lo largo de enormes periodos de tiempo, en distintas épocas históricas y tipos de sociedades completamente diferentes— habian llegado a las mismas conclusiones fundamentales acerca de la naturaleza del mundo.

Otra persona con quien se relacionó en esta época y que influiría en Schopenhauer de manera fundamental fue Goethe. Había conocido a Goethe antes, pero fue en esta época cuando hicieron amistad. Goethe había publicado, en 1810, su obra en tres volúmenes *Teoría del color*, que él mismo consideraba lo mejor de su producción, y desde entonces le había sorprendido la semejanza de sus ideas con las que Schopenhauer había expuesto en *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trató de interesar al joven en sus teorías ópticas. Invitaba a Schopenhauer a su casa, y pasaban tardes enteras conversando, ocasiones que Goethe aprovechaba para hacerle demostraciones de sus experimentos. También le prestaba sus aparatos para que los repitiera él mismo. «Goethe me educó de nuevo» escribiría Schopenhauer más adelante. Por muchas de estas declaraciones sabemos que la influencia de Goethe sobre Schopenhauer fue muy importante —y sin embargo, como suele ocurrir siempre que se trata de determinar el alcance de una relación de influencia, no es fácil decir en qué consitió exactamente, aparte de la teoría del color y tal vez un estilo literario cuyo marco de referencia era la vida misma, y no exclusivamente el mundo de los libros. Sospecho que lo que ocurrió fue algo así como lo siguiente. Schopenhauer con el tiempo, o tal vez ya entonces, llegó a considerarse a sí mismo una de las figuras más sobresalientes de la historia de la humanidad; y en toda su vida, la única persona de su categoría a quien conoció bien fue a Goethe. Varios años más tarde escribió en su cuaderno: «He contribuido a desvelar el misterio de la verdad mucho más que ninguno de los mortales anteriores a mí. Pero me gustaría conocer al hombre que pudiera quejarse de tener que vivir entre un conjunto de contemporáneos más miserable que el mío.» Un Gulliver condenado a pasar toda la vida en Lilliput, y que no llegara a conocer a otro ser humano de su misma categoría, hubiera experimentado hacia él los mismos sentimientos intensos y complejos de empatía y agradecimiento, así como una reafirmación de su propia identidad, que Schopenhauer experimentó en relación a Goethe. Por el contrario, Goethe tenía sesenta y cuatro años y además de haber vivido su famosa amistad con Schiller, había conocido a las figuras más importantes de su tiempo, empezando por Beethoven y Napoleón, por lo que difícilmente se podría haber esperado que reaccionara del mismo modo ante Schopenhauer, que en-

tonces tenía veinticinco años, a pesar de que sí reconoció su grandeza, y habló de ella a otras personas. Lo importante es que Schopenhauer estaba disfrutando de la única relación de amistad con alguien de su talla que tendría en su vida; y por lo tanto era comprensible que conservara durante el resto de su vida un sentimiento de admiración muy especial hacia Goethe. Su tendencia a referirse a él, décadas después de su muerte, como si fuera un amigo con quien acabara de conversar hacía unas horas se basa en este sentimiento, y no era algo intencionado: no era un modo de presumir de haberle conocido, ni desde luego tampoco un deseo de citar nombres conocidos para impresionar. En cualquier caso, Schopenhauer era plenamente consciente de los fracasos de Goethe. «Es absurdo favorecer la vida exterior en detrimento de la vida interior, es decir, renunciar total o parcialmente al ocio y a la independencia, para ganar fama, prestigio, ostentación, títulos y honor. Esto es lo que hizo Goethe. Mi genio me conduce vigorosamente en otra dirección.» Lo cierto es que cada uno conocía perfectamente el defecto decisivo del otro. Cuando Schopenhauer se fue de Weimar en la primavera de 1814 para instalarse en Dresde, Goethe le dedicó estos versos:

Willst du dich des Lebens freuen,
So musst der Welt du Werth verleihen[8].

Lo primero que Schopenhauer escribió en Dresde fue el artículo *Sobre la visión de los colores*. Goethe lo recibió con cierto recelo: Schopenhauer, aunque seguía siendo su discípulo, se aventuraba a desarrollar sus propias ideas sobre el mismo tema y a criticar a su maestro por escrito. A partir de entonces comenzaron a distanciarse. La explicación de Goethe acerca de ello fue: «Estábamos de acuerdo en muchas cosas, pero al final fue inevitable un cierto distanciamiento, como cuando dos amigos que han caminado juntos hasta un punto se despiden y uno quiere ir hacia el norte, mientras que el otro quiere ir hacia el sur, de suerte que se pierden de vista rápidamente.»

Schopenhauer permaneció en Dresde durante los años 1814-1818, y fue allí y en aquella época cuando escribió *El mundo como voluntad y representación*. Sus cuadernos describen la creación de esta obra en los siguientes términos: «El trabajo crece, adquiere sustancia lenta y gradualmente, como un niño en el útero. No sé qué surge primero ni qué

[8] «Si deseas disfrutar de la vida, debes valorar el mundo.» Goethe escribió estos versos en el álbum de Schopenhauer. En el margen, junto a ellos Schopenhauer escribió una cita de Chamfort: *«Il vaut mieux laisser les hommes pour ce qu'ils sont, que les prendre pour ce qu'ils ne sont pas»* («Mejor es dejar a los hombres por lo que son que tomarlos por lo que no son»), a lo que añadió su propio comentario: *«Rien de si riche qu'un grand soi-même»* («Ninguna riqueza es comparable a la grandeza de uno mismo»).

surge después. Discierno un miembro, una rama, una parte después de otra; es decir, las escribo sin preocuparme de la unidad del todo, puesto que sé que todo mana de una fuente. Así surge un todo orgánico...» No se recluyó para escribir el libro, sino que pasaba las tardes con sus amigos, o bien conversando o bien en el teatro. Algunas veces durante el día visitaba una galería de arte, o hacía una excursión a algún paraje hermoso de los alrededores de Dresde. También, como durante toda su juventud, tuvo relación con algunas mujeres. Fue más tarde cuando se convirtió en el hombre solitario misántropo y misógino que se le considera hoy en día. Hay una discrepancia muy notable entre la imagen de él que ha llegado a la posteridad y el hombre que escribió los libros por los que se le conoce. Sus retratos conocidos —en el mundo de habla inglesa son los que aparecen en los libros de texto y en las cubiertas de su obra principal— lo presentan como un anciano de cara siniestra vestido con ropa oscura, con una gran calva y mechones de pelo blanco a los lados, con la piel seca y una boca que es una línea hundida sin labios. Y naturalmente tendemos a pensar que su filosofía fue escrita por un hombre así. Pero no es ese el caso. Su obra maestra la escribió antes de cumplir los treinta años, y el único retrato que se conserva de él durante ese periodo de su vida nos presenta una imagen completamente diferente. Es el retrato de un hombre joven, inteligente, muy sensible y de belleza sensual. El rasgo más notable es la boca, casi voluptuosa, de labios gruesos, intensamente rojos y muy bien formados. (El cambio de forma posterior se debió simplemente al hecho de que perdió la dentadura.) Este hombre joven está vestido con ropa cara y elegante. Su cutis es fresco; su frente está rodeada de apretados rizos de pelo castaño; y la ligera protuberancia de sus ojos confiere a su mirada un aire de inquietud que roza tal vez la ansiedad y con seguridad la vulnerabilidad. De alguna manera el retrato transmite la sensación de que el joven reprimía sus impulsos, de que tras la superficie se ocultaba una gran vitalidad.

En cuanto a su carácter y su aspecto personal, en el siglo XIX, cuando la consideración de Schopenhauer y Beethoven como héroes de la cultura alcanzó el punto culminante, fue costumbre establecer un parecido entre ambos —aunque también para ello se partía de retratos del filósofo a una edad avanzada. Nacidos con sólo dieciocho años de diferencia, ambos eran alemanes del norte, de ascendencia flamenca y holandesa, y físicamente el parecido entre ambos hacia la mitad de sus vidas fue sorprendente. (Las personas que vienen a visitar mi estudio y ven el material que he reunido para este libro suelen confundir el retrato de Schopenhauer con el de Beethoven.) Ambos eran de estatura media, fornidos y musculosos, con la cabeza grande, el cuello corto y los hombros anchos. Ambos tenían una energía extraordinaria, y eran excepcionalmente violentos, irascibles, truculentos, susceptibles. Am-

bos se caracterizaban por una personalidad desconcertantemente independiente y fuerte, acompañada de una propensión a proclamar verdades abiertamente sin tener en cuenta las circunstancias, la moda o las personas. Ambos amaban la música y sin embargo adolecieron de sordera desde los primeros años de la madurez. (La sordera de Schopenhauer no fue tan grave como la de Beethoven, pero siempre fue molesta.) Los dos eran apasionados amantes, pero nunca se casaron: vivieron solitarios, sometidos a una dieta sexual escasa e intermitente de relaciones superficiales, casuales; probablemente recurrieron a prostitutas en su juventud y a chicas de servicio más tarde. Ambos deseaban aceptación y amor, y sin embargo apartaban de ellos a todo el mundo, y vivieron en un aislamiento creado por ellos mismos que lamentaban profundamente y del que culpaban a la humanidad.

Estas similitudes son verdaderamente notables. Pero las diferencias también lo son. Empezando por lo más superficial, Beethoven era descuidado en el vestir, de trato brusco y de costumbres domésticas y personales algo sórdidas, mientras que Schopenhauer era exactamente lo contrario en los tres aspectos. La vida normal de Beethoven era caótica, la de Schopenhauer era obsesivamente ordenada. Beethoven sabía muy poco de todo aquello que no fuera música, Schopenhauer era polifacético. Beethoven carecía de humor, poseía la absoluta falta de humor que caracteriza a los santos, Schopenhauer tenía un humor mordaz. Beethoven no poseía facilidad de lenguaje en absoluto, y no porque fuera un gran compositor —Rossini era conocido por su ingenio, y Wagner por su locuacidad torrencial— mientras que Schopenhauer era un verdadero artista del lenguaje. Beethoven creía en Dios, Schopenhauer no. Beethoven defendía los ideales políticos de la Revolución Francesa, Schopenhauer era un contrarrevolucionario, reaccionario en el sentido estricto de la palabra —en una ocasión, en un disturbio político, invitó a los soldados a entrar en su casa y disparar a la multitud desde las ventanas; cuando murió dejó su dinero a un fondo para la manutención de soldados heridos en la lucha contra la revolución de 1848, y para las viudas y huérfanos de los muertos. La obra de Beethoven fue radicalizándose progresivamente al avanzar su edad, Schopenhauer dedicó toda su vida adulta a desarrollar las consecuencias del sistema que había creado en su juventud. En resumen, a pesar de que ambos fueron prodigios de energía y dotes naturales, y sin duda tenían muchas cosas en común, es engañoso ir demasiado lejos a la hora de establecer similitudes.

Mientras que Beethoven creó un torrente de obras maestras independientes a lo largo de su vida, Schopenhauer sólo creó una obra de este tipo: *El mundo como voluntad y representación.* Se publicó en diciembre de 1818 (con la fecha de 1819 en la guarda, de ahí la frecuente aunque equivocada data de la obra en este último año). Contenía cuatro partes

en las que exponía sucesivamente su epistemología, ontología, estética y lo que podríamos considerar su metafísica de la persona, con lo que me refiero a un ámbito de pensamiento que abarca no sólo la ética sino consideraciones acerca del yo y de la naturaleza y el comportamiento del ser humano, incluyendo el sexo, la muerte y la levedad de la vida. Estos cuatro libros iban seguidos de un largo apéndice (que es lógicamente el punto de partida de la obra) en el que se presenta la crítica de Schopenhauer a Kant. Como muchos otros grandes filósofos[9], estaba convencido de que en su obra maestra había resuelto los problemas fundamentales de la filosofía —de hecho, tal y como él lo expresó: «Sujeta a la limitación del conocimiento humano, mi filosofía es la verdadera solución del enigma del mundo.» Conservó esta opinión durante los restantes cuarenta y dos años de su vida.

En cuanto hubo enviado su manuscrito al editor, se marchó a Italia secretamente convencido de que había alcanzado la inmortalidad. Pero cuando llegó diciembre y apareció el libro, apenas se vendió y pasó prácticamente inadvertido. Casi diecisiete años más tarde, cuando «en 1835 se interesó por las ventas de su libro, supo que no las había —algo sin duda exasperante para un hombre que pensaba que «había desvelado el misterio del mundo»[10]. Su obra siguió ignorada hasta su vejez, y este fue el elemento más destacado de su experiencia de la vida. Ha de tenerse en cuenta, junto con el rechazo materno, a la hora de explicar su misantropía y su profundo pesimismo. Este fracaso le situaba, más de lo que le habría situado a cualquier otro filósofo, en una situación imposible, pues si uno está convencido de que ha resuelto el misterio de la vida y su logro pasa tan desapercibido que ni siquiera es cuestionado, ¿qué se puede hacer a continuación? No era cuestión de repetir la tarea, pues ni tenía sentido, ni siquiera era posible, y no existía ninguna otra tarea a la que valiera la pena dedicarse. No publicó nada durante los siguientes diecisiete años después de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*. Y durante ese periodo tuvo que soportar, además de esta ofensa, el insulto de ver cómo un contemporáneo mayor, a quien él consideraba un charlatán y traidor de la herencia kantiana —Hegel— ocupaba la posición que le correspondía a él. Era insoportable. Su frustración y su rabia ante esta situación fue creciendo cada vez más, y también su desprecio ante la estupidez de la humanidad, su introversión, su aislamiento.

En un primer momento pensó combatir la escasa fortuna de su libro dedicándose a la enseñanza y utilizando el aula como marco para

---

[9] Por ejemplo Wittgenstein en su prólogo al *Tractatus Logico-Philosophicus:* «la *verdad* de los pensamientos aquí comunicados me parece intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de que los problemas han sido, en lo esencial, finalmente resueltos».

[10] Frederick Copleston: *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*, pág. 31.

exponer su pensamiento; ello le permitía disponer de una audiencia joven y receptiva. De manera que después de pasar dos años en Italia, fue a enseñar a la Universidad de Berlín, donde la celebridad de Hegel y Schleiermacher estaba en pleno auge. El resultado fue desastroso. No acudió nadie y la consecuencia de ello fue que no pudo dar clase. Abandonó el curso, y con él su carrera como profesor universitario.

Durante otros dos años estuvo en Berlín con la esperanza de dar a conocer sus ideas de alguna manera; pero fracasó y, como era de esperar, llegó a odiar aquel lugar. Así que en 1822 volvió a Italia Durante los siguientes tres años llevó una vida peripatética —después de su estancia en Italia, pasó un tiempo en Suiza y después en diferentes ciudades de Alemania, una de las cuales fue Munich, donde estuvo aislado y enfermo. (A causa de este aislamiento y de su negativa a escribir, la documentación sobre este perioso es escasa.) En 1825 volvió a Berlín, y puso su nombre en la lista de clases —aunque esta vez sin intentar darlas.

Los tres años de residencia en Berlín que siguieron fueron de alguna manera el *nadir* de su vida. Fue la época comprendida entre los treinta y siete y los cuarenta años, periodo en el que generalmente se produce la crisis de la madurez. Su obra seguía completamente ignorada, su juventud había pasado, estaba desarraigado y solo, y sencillamente no sabía qué hacer. Leía con gran avidez, como siempre, pero seguía desorientado en cuanto a qué podía escribir. Así, comenzó a considerar la idea de traducir las obras de sus precursores más importantes. Ya había abandonado la idea de traducir Hume al alemán (había escrito el prólogo a la traducción, pero no la traducción). Ahora tuvo la idea de traducir Kant al inglés. La noche oscura en la que se sumía la filosofía británica era el resultado, en su opinión, de la ignorancia de la obra de Kant. Escribió a un editor inglés hablándole de su capacitación única para disipar esa oscuridad, recomendándose a sí mismo para la tarea: «Pasará un siglo antes de que se reúnan en una misma cabeza tanta filosofía kantiana y tanto inglés como moran en mí.» Pero el editor se había previsto a sí mismo para llevar a cabo la tarea, de modo que lo que pudo haber sido uno de los libros más notables en lengua inglesa nunca llegó a escribirse. La única traducción completa que Schopenhauer había hecho era la traducción del español al alemán de la obra *El oráculo,* de Gracián, encontrada entre sus papeles después de su muerte y publicada póstumamente.

En 1831 se desató una epidemia de cólera en Berlín. Uno de los que murió víctima de ella fue Hegel. Schopenhauer huyó a Frankfurt, donde se hundió en una depresión, en el sentido médico de la palabra: durante varias semanas permaneció sin hablar con nadie. Su médico le recomendó que cambira de ambiente, de manera que se trasladó a Mannheim, ciudad cercana, y pasó un año allí. Pero en junio de 1833, a

los cuarenta y cinco años, volvió a Frankfurt y permaneció allí el resto de su vida. Murió en esa ciudad de un ataque al corazón en 1860, a los setenta y dos años. Entre sus escritos póstumos, se encontró un libro de cuentos del año que pasó en Mannheim en cuya cubierta había enumerado, en inglés, los pros y los contras de la vida en Mannheim y en Frankfurt. Mannheim sobresalía en círculos artísticos e intelectuales superiores, «una mejor librería de libros extranjeros» y «mejor mesa». Pero frente a ello, Frankfurt ofrecía «mejores obras de teatro, óperas y conciertos», «más ingleses», «un dentista competente y médicos menos malos», y lo que tal vez era más importante para un depresivo, «la alegría del lugar, y todo lo que ello conlleva».

Una vez instalado definitivamente en Frankfurt comenzó, al fin, a escribir para publicar una vez más. Dado que era un hombre muy reflexivo, el mero paso del tiempo le había solucionado un problema: tenía cosas importantes que decir acerca de su obra anterior que ni la repetían ni la rechazaban, sino que la reforzaban y la enriquecían. El primer libro que escribió a partir de este momento pretendía demostrar que la tesis central de *El mundo como voluntad y representación* había sido confirmada por los avances que se habían producido en las ciencias naturales. El título de este libro fue *Sobre la voluntad en la naturaleza* publicado en 1836, un libro que él mismo describía como «escrito que encierra en breves dimensiones grave y rica sustancia»[11]. En 1839 la Sociedad Científica de Trondheim, Noruega, le concedió un premio por su largo ensayo *Sobre el libre albedrío* y uno o dos años más tarde la Real Academia Danesa de las Ciencias le negó un premio (a pesar de que fue el único candidato) por un ensayo aún más largo sobre *Los fundamentos de la moral*. En 1841 publicó estos dos ensayos juntos en un único volumen bajo el título *Dos problemas fundamentales de la ética*.

Todas estas obras eran suplementos a *El mundo como voluntad y representación*, y Schopenhauer lo dijo explícitamente[12]: *Sobre la voluntad en la naturaleza* era un suplemento de la segunda parte, los otros dos ensayos, de la cuarta parte. Preparó entonces una segunda edición del libro original, que se publicó en 1844. Incluso dejando de lado los ensayos publicados separadamente, la cantidad de material añadido era superior a la totalidad de la obra en su primera edición. En vez de reelaborar el libro en su totalidad y presentar su totalidad en forma diferente, se decidió por una alternativa sencilla y brillante: publicó la primera edición

---

[11] *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pág. 77. Lo que hoy en día se publica bajo este título es una edición revisada publicada en 1847, de ahí que el autor se refiera en ella a un libro publicado en 1836, año muy posterior al año en que originalmente apareció *De la cuádruple raíz*. En su prólogo a esta edición revisada de su primer libro, Schopenhauer escribe: «Muchos recibirán la impresión de un viejo que lee en voz alta la obra de un joven, pero con frecuencia interrumpe la lectura para entregarse a sus propias digresiones sobre el tema.»

[12] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

prácticamente sin alterarla (a excepción del apéndice sobre Kant) como volumen primero de una obra en dos volúmenes, y le añadió un extenso volumen segundo en forma de comentario pormenorizado, capítulo a capítulo y sección a sección, del volumen primero. Estos dos volúmenes, cada uno con una estructura y un tono diferente, crean mediante su identidad de materia una mayor unidad dentro de la cual la obra original conserva todos sus rasgos. Al enviar esta versión revisada al editor, Schopenhauer escribió: «Este segundo volumen tiene ventajas importantes en relación al primero, y la relación que guarda con él es la misma relación que guarda el cuadro terminado con el boceto. Posee la profundidad y riqueza de pensamiento y conocimiento que sólo puede ser el fruto de toda una vida pasada en constante estudio y meditación. En cualquier caso es lo mejor que jamás haya escrito. Incluso el primer volumen cobra tan sólo ahora su verdadero significado.» Todas las ediciones de la obra que se han publicado desde entonces conservan esta forma: un largo volumen acompañado de un comentario, algo más largo, de dicho volumen. Schopenhauer preparó una tercera edición en 1859, el año antes de morir, que contenía 136 páginas de material adicional, pero se atenía a la estructura general de la segunda edición. Las ediciones publicadas después de su muerte o bien reproducen la tercera edición o, preferiblemente, incluyen todas o algunas de las notas que Schopenhauer hizo en el último año de su vida en preparación para una cuarta edición.

Publicó sólo un libro aparte de los ya mencionados. La década de 1840 a 1850 fue un periodo de gran fecundidad para él, y además de todo el material nuevo que contenía la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación* escribió una gran cantidad de ensayos y notas independientes. El alcance de los temas tratados en estos escritos era tan amplio como la vida misma y aun así todos ellos guardaban claramente alguna relación con su filosofía central. En una edición ideal, ilimitada de *El mundo como voluntad y representación,* se hubiera incluido todo ello[13]. En 1851 reunió todos estos escritos y los publicó juntos en dos volúmenes, bajo un título que sin duda contribuyó enormemente a reducir el número de sus lectores: *Parerga und Paralipomena*[14]. Son dos palabras griegas: *parerga* es el plural de *parergon,* que significa algo subordinado a una tarea principal, algo auxiliar; *paralipomena,* también un nombre plural, procede del verbo griego que significa «omitir», y se aplica a aquello que se omite en la parte fundamental de una obra. La

[13] Prólogo a la tercera edición de *El mundo como voluntad y representación.*

[14] No creo equivocarme al decir que la elección de los títulos de las obras de Schopenhauer fue un factor decisivo del escaso interés que sus obras despertaron entre el público. El título *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* es casi tan poco atractivo como *Parerga y paralipomena.* Y el título *El mundo como voluntad y representación* ha dado lugar a muchos malentendidos de su contenido.

obra principal a la que se refieren ambas palabras es, por supuesto, *El mundo como voluntad y representación.*

Como ha debido quedar claro ya, Schopenhauer fue autor de un solo libro, en el sentido de que todo lo demás que escribió fue una preparación, una reflexión, un enriquecimiento o algo relacionado de alguna manera con *El mundo como voluntad y representación.* Nunca encontró razón para abandonar uno solo de los aspectos importantes de la visión de la realidad que había expuesto antes de cumplir los treinta años en la primera edición de ese libro. Las obras posteriores poseen, en el mejor de los casos, mayor riqueza, madurez y profundidad, cualidades de comprensión y sabiduria que no estaban a su alcance en la juventud, pero constituye siempre una extensión de su primera visión, nunca un alejamiento de ella. En consecuencia, la obra de su vida es unitaria por lo que el mejor modo de comprenderla —de hecho, el único modo de comprenderla— es como un todo orgánico. Así es como él mismo la concebía, y como deseaba que fuera concebida; y así es como yo la he enfocado en este libro. Es muy desafortunado que la obra de Schopenhauer —más que la de ningún otro filósofo, a causa de la brillantez de su estilo— haya sido mutilada y presentada en forma de aforismos y epigramas, citas dramáticas y extractos jugosos sacados de contexto, todo ello servido al público como si fueran libros escritos por él.

Como muestra mi presentación, la vida adulta de Schopenhauer se divide en dos mitades claramente diferentes. La primera mitad, hasta los cuarenta y cinco años, la pasó viajando continuamente, y los últimos diecisiete años de este periodo, sin escribir nada que tuviera intención de publicar. La segunda, desde los cuarenta y cinco años hasta su muerte a los setenta y dos, la pasó sin moverse de Frankfurt, escribiendo todos los días y como consecuencia de todo ello, elaborando la mayor parte de su obra publicada. Pasó esta segunda mitad en dos habitaciones sencillamente amuebladas con vistas al río Main. Su rutina diaria era una adaptación de la de Kant a sus propias necesidades. Se levantaba entre las siete y las ocho de la mañana, tomaba un baño de agua fría seguido de una taza de café y después se sentaba a escribir hasta el mediodía, momento en el que daba por terminado su trabajo. Después se relajaba durante una media hora tocando la flauta, tras lo cual se ponía un frac y una corbata blanca para salir a comer. Siempre llevaba ropa del mismo estilo y del mismo corte, del tipo de la que había estado de moda en su juventud, y siempre comía en el mismo sitio, un hotel llamado *Englischer Hof.* Después de comer volvía a sus habitaciones y leía hasta las cuatro. A continuación, hiciera el tiempo que hiciera, salía a dar un paseo de dos horas. Su ruta le conducía a la biblioteca a las seis, y a esa hora entraba en la sala de lectura y leía *The Times.* Casi todas las tardes iba o bien al teatro o a un concierto. Después iba a cenar una sopa ligera y fría al *Englischer Hof.* Si el ambiente estaba anima-

do (en aquellos días *table d'hôte* significaba lo que quiere decir literalmente: los invitados se sentaban todos en una mesa, y había conversación general) se quedaba allí hasta tarde; pero normalmente volvía a casa entre las nueve y las diez. Una vez acostado, leía unas cuantas páginas del Oupnekhat antes de dormir.

Era a decir de todos un conversador prodigioso, entusiasta, de cultura amplísima, bien informado e ingenioso. Su fama de conversador se extendió hasta el punto de que empezó a acudir gente al *Englischer Hof* para verle y oírle hablar. La primera impresión que causaba a estos visitantes —con sus modales patricios y su ropa cara y pasada de moda, el evidente placer que le producían la comida y el vino, su conversación estimulante alimentada por la lectura diaria de prensa extranjera y su asidua asistencia al teatro, sus ideas políticas reaccionarias expresadas ingeniosa y mordazmente— era la de un hombre brillante con aires de grandeza, entreteniendo a los asistentes con un estilo perspicaz, vigoroso y alegre. Por supuesto, era en el *Englischer Hof* donde estaba más animado, porque este era su principal —en algunos periodos, su único— contacto con otros seres humanos.

A primera vista da la impresión de que siempre hubo una gran disparidad entre el contenido de lo que Schopenhauer decía, especialmente por escrito, y el modo en que lo decía. El contenido era por lo general negativo —corrosivo, sarcástico, irónico, pesimista, en ocasiones incluso desesperado— y sin embargo el tono era siempre positivo, hasta estimulante. Su entusiasmo y su brío demuestran y comunican una *joie de vivre* casi monumental. Estas diferencias se reflejan en su actitud ante su propia obra. Mientras escribía *El mundo como voluntad y representación* escribió: «El resultado de este conocimiento es triste y deprimente, pero el hecho de conocer, el proceso de comprensión, de penetración en la verdad, es profundamente placentero y, curiosamente, añade una mezcla de dulzura a mi amargura.» Cualquier amante de la sabiduría, por oscura o dolorosa que sea su adquisición, estaría de acuerdo con ello. Pero otra parte de la explicación subyacente es, en mi opinión, psicodinámica. La pauta de comportamiento de Schopenhauer es hoy en día una pauta bien conocida por los psiquiatras: el solitario que ante los demás se muestra inusualmente animado, que es brillante cuando está rodeado de personas; que va casi todas las noches a algún espectáculo público, que, en resumen, siempre está estimulando y al mismo tiempo siempre está él mismo experimentando estimulación. Es la huida de la depresión de aquel que se automargina.

En el ocaso de su vida tuvo el placer, para él exquisito, de presenciar el amanecer de su fama. Comenzó sólo un par de años después de que hubiera terminado la obra de su vida, es decir, después de que se publicara lo que pretendía ser, y sería, su libro definitivo. En este sentido, es importante comprender que fue un hombre totalmente realizado

en lo que respecta al contenido y a la calidad de su obra: el rechazo del mundo a hacerse eco de ella durante la mayor parte de su vida le amargaba, pero la obra misma era todo lo que él deseaba que fuera, y se sentía profundamente realizado. Cuando terminó *Parerga und Paralipomena* escribió: «Limpiaré mi pluma y diré "todo lo demás es silencio".» Después de que se hubiera publicado escribió: «Me alegra profundamente presenciar el nacimiento de mi última criatura, que completa mi misión en este mundo. Realmente siento como si mis hombros se hubieran liberado de una carga muy pesada que he llevado desde los veinticuatro años. Nadie se imagina lo que eso significa.» En este sentido es necesario señalar que había un aspecto en el que no era en absoluto pesimista y no creía en la crueldad ni la apatía intrínsecas del mundo, ni en la deshonestidad y perversidad intrínsecas de la humanidad: su fe en que la verdad siempre prevalece en último término, fue total e invariable a lo largo de toda su vida, y también lo fue su confianza en que nada evitaría que su filosofía se impusiera en último término, aunque fuera después de su muerte. Su pesimismo, llevado hasta las últimas consecuencias, habría hecho imposible esta confianza.

El primer brote de interés por su obra surgió en Inglaterra —como era de esperar, puesto que para él sus gentes «superan a todas las demás en inteligencia»[15]. En abril de 1853, en uno de los únicos diez números de *Westminster Review* que publicó George Eliot, apareció un artículo anónimo titulado *Iconoclasia en la filosofía alemana*. Trataba exclusivamente de Schopenhauer, pero de un modo que dejaba bien claro que al anónimo autor[16] le interesaba su filosofía no en sí misma, sino como arma contra los hegelianos —el mismo título lo refleja. Sin embargo, lejos de ofender a Schopenhauer, ello le agradaba. Parece que no notó o no le importó que el autor del artículo no estuviera de acuerdo con sus ideas, a pesar de que las había comprendido bien y las había expuesto con gran precisión. El artículo no ha dejado de tener vigencia y sigue siendo una obra interesante, escrita con un gran ingenio, con citas especialmente bien escogidas y traducidas en muy buen estilo. Para el autor, la prosa de Schopenhauer era superior a su filosofía, y señalaba oportunamente que «hay muchos puntos de afinidad entre Schopenhauer y Fichte, a pesar del abuso que este último hace del primero». Aun así, el artículo agradó a Schopenhauer. Se publicó traducido al alemán en *Vossische Zeitung* y se leyó aún más en Alemania que en Inglaterra. De alguna manera este artículo abrió la veda. En 1854 en la veci-

---

15 *Parerga und Paralipomena*.

16 John Oxenford, ejemplo de hombre de letras victoriano, a lo sumo temible crítico teatral de *The Times*, autor dramático de éxito, traductor distinguido, verdadero erudito. Su traducción al inglés de la obra de Eckermann *Conversaciones con Goethe*, publicada tres años antes, sigue editándose a pesar de todos sus defectos, más de un siglo y medio después.

na Dinamarca, que en aquellos días era en alguna medida una dependencia cultural de Alemania, Kierkegaard señaló en su publicación que «todos los cotillas literarios, periodistas y aprendices de escritores han empezado a ocuparse de la obra de S».

«Un servicio similar le rindió en Francia Saint-René Taillandier en un artículo *(L'Allemagne Littéraire)* publicado en *Revue des Deux Mondes* en agosto de 1856, mientras que en diciembre de 1858 Francesco De Sanctiis publicó su *Schopenhauer e Leopardi* en *Revista Contemporánea de Turín.* Richard Wagner envió al filósofo una copia de *El anillo de los Nibelungos* en 1854, «como muestra de mi admiración y mi gratitud», mientras que en 1853 E. Erdmann le había dedicado una reseña muy extensa en su *Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant,* protestando por el olvido en el que había caído injustamente. Lo que es más, el hecho de que la facultad de filosofía de la universidad de Leipzig ofreciera un premio en 1856 para una exposición y una crítica del sistema de Schopenhauer demostraba claramente (cualesquiera que fueran los motivos por los que se hubiera acordado la institución de dicho premio) que no se podía seguir ignorando al filósofo, y hacia 1857 se daban clases sobre su filosofía en las universidades de Bonn, Breslau y Jena... Llegaban visitantes de todas partes, de Viena, de Londres, de Rusia, de América... en su cumpleaños recibía flores, regalos, felicitaciones, versos, se pintó su retrato (el francés Jules Lutenschütz pintó al menos tres retratos en óleo en 1855, 1858 y 1859), Elizabeth Ney, descendiente del mariscal de Napoleón, llegó de Berlín para hacer un busto de mármol...»[17].

En algunas ocasiones, comprensiblemente, los comentarios de Schopenhauer al respecto eran cáusticos. «Después de que uno se ha pasado toda la vida en el anonimato y la indiferencia más absolutas, ahora vienen con tambores y trompetas y se creen que eso es algo.» Pero en realidad disfrutaba de la fama internacional que había alcanzado su nombre, tal y como siempre había esperado que ocurriera, aunque durante la mayor parte de su vida había temido que ello no sucedería hasta después de su muerte. El mismo, en su última obra, había previsto lo que estaba ocurriendo, tal vez no inconscientemente. «Si un hombre vive lo suficiente para presenciar el nacimiento de una fama que ha de sobrevivirle, difícilmente ocurrirá antes de que sea anciano... Ello lo confirman los retratos de hombres que han llegado a ser famosos por sus obras, puesto que, en la mayor parte de los casos, dichos retratos se hacen después de que los hombres se hayan hecho famosos. Lo normal es que aparezcan ancianos y canosos, especialmente si son filósofos»[18].

---

[17] Frederic Copleston, *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism,* pág. 41.
[18] *Parerga und Paralipomena.*

Capítulo II

Los límites de la explicación

Para que tenga sentido mi búsqueda de algo, he de tener cierta idea de cómo sabré cuándo lo he encontrado. Schopenhauer, que tuvo esto claro desde el principio, comprendió que para que tuviera sentido embarcarse en la búsqueda de una explicación del mundo, debía plantearse la pregunta de qué constituía o podría constituir esa explicación. ¿Qué es una explicación, cualquier explicación? El punto de partida de su investigación es precisamente un intento de contestar esta pregunta, tema fundamental de su primer libro. Probablemente. *La naturaleza de la explicación* hubiera sido un título mejor para *De la cuádruple ráz del principio de razón suficiente,* y es a lo que el titulo se refiere de todos modos. Leibniz había introducido en el lenguaje de la filosofía moderna la expresión «el principio de razón suficiente» pero Schopenhauer la utilizaba de un modo particular que constituirá el tema de este capítulo. La naturaleza de la relación necesaria, es decir, la naturaleza de la explicación, es un tema al que Schopenhauer se refiere frecuentemente en sus obras posteriores, y la explicación que voy a exponer es sinóptica. Al llegar a este punto tan sólo necesito señalar el hecho de que incluso su primer libro, que trata del concepto y los procedimientos de la explicación, se introduce en el estudio de la naturaleza de qué es lo que necesita ser explicado, a saber la estructura de nuestra experiencia en su totalidad; y que su visión de esto desde el principio es esencialmente kantiana, aunque revisada críticamente y enriquecida. En los siguientes capítulos trataré estos temas.

Podemos plantear algún tipo de pregunta causal en relación a cualquier cosa. Tal y como lo expresa Schopenhauer: «La validez del principio de razón suficiente está tan vinculada a la forma de la conciencia que sencillamente no podemos imaginar objetivamente nada sobre lo

que no podamos preguntar un "¿por qué?" más»[1]. Esto se puede expresar de muchas formas diferentes, lógicamente, psicológicamente y epistomológicamente entre otras. Lógicamente, todo aquello que se pueda formular se puede cuestionar. Psicológicamente, todo lo que se pueda percibir, pensar, o comprender, puede ponerse en duda. Epistemológicamente —y esto, más que algo psicológico, es para Schopenhauer «la forma de la conciencia»— la condición previa necesaria para que podamos estar en algo que pueda llamarse mundo es que cualesquiera que sean los elementos de nuestra experiencia, han de tener relaciones inteligibles entre sí, o al menos relaciones en las que se pueda buscar la inteligibilidad. Cuando requerimos una explicación, lo que buscamos es la exposición de esa relación inteligible en un contexto determinado, no sólo para obtener una información acerca del objeto, estado de cosas o acontecimientos de que se trate, sino como tal, en tanto en cuanto explique que sea cómo es. Queremos que se nos diga lo suficiente para que aquello que requiere una explicación tenga sentido. En resumen, queremos una razón suficiente.

Sin embargo, el requerimiento de una razón suficiente plantea otra pregunta. ¿Qué significa ser una razón suficiente para algo? Desde Schopenhauer ha habido filósofos que han pensado que el núcleo central de la filosofía debe estar contenido en la respuesta a esta pregunta, dado que nos proporcionaría las formas prescritas de toda inteligencia[2]. Schopenhauer afirma que su propia respuesta constituye «la infraestructura de todo mi sistema».

Su tesis central (de ahí el título) es que las razones suficientes no son todas de carácter lógico, sino que se dividen en cuatro categorías principales (he modificado el orden en que las enumera él para exponer más claramente el modo en que cada una se deriva de todas las demás):

1. En el mundo físico, las razones suficientes adoptan la forma de causas: el suceso A causa el suceso B. En el mundo de la materia orgánica podemos denominar a estas causas «estímulos» —el suceso A *esti-*

---

[1] *El mundo como voluntad y representación*, i. (Esta cita pertenece al apéndice «Crítica de la filosofía kantiana» que no aparece en la versión española de *El mundo como voluntad y representación*. *Nota de la T.*)

[2] Como ejemplo, véase el siguiente fragmento de la página 62 de *Modern British Philosophy* (ed. Bryan Magee):

«AYER: ... supongo que esto encaja con mi concepción general de la filosofía, que cada vez tiendo más a considerar, si se quiere, el estudio de la *prueba;* y lo que hago es aplicar esto a diversos campos...

MAGEE: Cuando dice que la filosofía es el estudio de la prueba, ¿a qué se refiere?

AYER: Me refiero al estudio de qué es una razón válida para qué. Si tuviera que definir la filosofía en una frase diría que filosofía es la teoría de la forma de la proposición "*p* sustenta *q*"...»

mula el suceso B— pero los estímulos pueden considerarse subclases especiales de causas, con la diferencia fundamental de que la acción de todos los tipos de causa es cuantitativamente igual a la reacción, por ejemplo, en lo que respecta a la cantidad de energía consumida, mientras que la acción de un estímulo puede ser mayor o menor que la respuesta que origine. Schopenhauer insiste en que la causa de un suceso sólo puede ser otro suceso: no puede ser un objeto o un estado de cosas. Los objetos y los estados de cosas entran y salen de la existencia mediante secuencias de sucesos relacionados causalmente que, juntos, constituyen la historia en curso del mundo natural, es decir, el universo físico en su totalidad. Esta es la relación causal tal y como se concibe en la ciencia y en la física newtoniana.

2. La historia se desarrolla en un marco espacio-temporal. Cada punto en el tiempo está absolutamente determinado en relación a todos los demás, y de este hecho se deriva toda la aritmética. De forma similar, cada punto en el espacio está absolutamente determinado en relación a todos los demás, y de este hecho puede derivarse toda la geometría. La historia del universo, por lo tanto, tiene lugar en un marco de formas matemáticas —de hecho, sus formas *a priori* son el origen de nuestras matemáticas *a priori* (que es por lo que las leyes matemáticas se reflejan en el mundo del modo en que lo hacen). De manera que mientras que en la historia en curso las razones suficientes son de carácter causal, en el marco del tiempo y el espacio son de carácter matemático. Así un segundo sentido en el que A puede ser una razón suficiente de B es que A puede ser una determinación o una explicación matemática de B.

3. Existe un tipo especial de objetos físicos orgánicos que se puede mover en el espacio impulsados no sólo desde fuera —por causas, incluyendo los estímulos—, sino también desde dentro, por motivos. Cualquiera de los objetos de este tipo, con su conjunto de características único, puede, en un conjunto único de circunstancias, reaccionar ante un motivo cualquiera sólo de una manera. De modó que las acciones de estos agentes, aunque motivadas internamente, están determinadas como los sucesos naturales: los motivos son causas experimentadas desde dentro. Así, un tercer modo en el que A puede ser una razón suficiente de B es que A puede ser un motivo y B la acción motivada. (En el siglo xx, el análisis del problema de la libertad más aceptado de todos —por ejemplo, es el problema que se plantea en la mayor parte de las exposiciones sobre este tema en los libros de texto— coincide con el de Schopenhauer, en el que hay mucho más de lo que pueda dar a entender la presente simplificación. Siendo así, al retrasar a un capítulo siguiente un análisis detenido de esta cuestión, no estoy pidiendo a mis lectores que hagan un paréntesis especial.)

4. El medio (interno a estos objetos físicos animados) a través del

cual operan los motivos es la mente. En la mente se forman juicios y los juicios guían la acción. Al llegar aquí, por primera vez nos encontramos con el concepto de verdad, dado que los juicios pueden ser (de hecho deben ser —ver 4.d.iii más abajo) o verdaderos o falsos. De manera que el cuarto modo en el que A puede ser una razón suficiente de B es que A puede implicar la verdad de B. A su vez hay cuatro formas diferentes de que A implique la verdad de la proposición B.

a) Puede implicarla en virtud de la observación directa o la experiencia, en cuyo caso se trata de una verdad empírica.

b) Puede ser una de las premisas de la experiencia (ver capítulos 3 y 4). De este tipo son por ejemplo, las proposiciones *a priori* acerca del espacio, el tiempo y en realidad todas las matemáticas; o acerca de la causalidad y de la indestructibilidad de la materia. Estas son verdades trascendentales.

c) Puede deducirse de la verdad de otra proposición, de acuerdo con las leyes de la lógica, en cuyo caso se trata de una verdad lógica. Si se sigue lógicamente de una afirmación empírica verdadera se suele denominar verdad material.

d) Puede ser en sí una de las leyes de la lógica, en cuyo caso es una verdad metodológica. Hay cuatro tipos:

i. Ley de la identidad.
ii. Ley de la contradicción.
iii. Ley de exclusión de tercero.
iv. El principio de que la verdad radica en la correspondencia a la realidad.

Resumiendo, los cuatro tipos de relación necesaria a los que se refiere Schopenhauer en el título de su libro son la causalidad tal y como la entiende la ciencia, la determinación matemática, la argumentación lógica y la acción motivada: para él, todos los ejemplos de relación necesaria corresponden a una de estas categorías. Dada una cadena de explicación lógica los vínculos no tienen que pertenecer todos al mismo tipo. Puedo plantear una afirmación material como razón suficiente para la verdad de otra afirmación material, pero si se cuestiona repetidamente, puedo recurrir a afirmaciones empíricas y, si aún esto se cuestiona, puedo recurrir a afirmaciones causales. Lo que es más, la línea de explicación puede moverse en ambas direcciones, hacia delante y hacia atrás: puedo «explicar» algo o bien demostrando cómo está unido por dentro o bien demostrando cómo está conectado externamente. Por ejemplo, si alguien me pregunta cómo funciona un carburador puedo contestarle de dos formas, o bien explicándole cuáles son sus componentes y de qué manera, juntos, componen el carburador, o explicándole cuál es la función del carburador en un motor de combustión interna y cómo actúa para mover el coche. La pregunta «¿Cómo funciona un carburador?» aislada es ambigua. Puede referirse igual-

mente a cualquiera de las dos explicaciones, y sólo el contexto puede decirnos a cuál se refiere efectivamente.

Los términos tradicionales y familiares para designar estas dos «direcciones» de explicación son «análisis» y «síntesis». A primera vista parece obvio que una explicación completa de cualquier cosa debe ser doble en el sentido de que ha de contener ambas explicaciones. Pero en el momento en el que tratamos de elaborar una explicación global de ese tipo nos encontramos ante una paradoja. Toda explicación que doy de algo puede cuestionarse, y puede requerirse una explicación —que podemos llamar Explicación 2— de los términos de la Explicación 1. Para satisfacer este requerimiento me veo obligado a introducir términos nuevos, pues si no lo hago la Explicación 2 es circular. Pero eso significa que puede requerirse una Explicación 3 de los nuevos términos de mi Explicación 2 de lo que dije en la Explicación 1. Teóricamente este proceso puede repetirse hasta el infinito. Siendo así, sólo pueden suceder dos cosas. O bien continúo añadiendo explicación a explicación indefinidamente o —dependiendo de las necesidades prácticas de la situación, como por ejemplo la satisfacción o el agotamiento de la curiosidad de mi interlocutor— me detengo en algún momento. En cualquiera de los casos mi explicación quedará incompleta, en el primer caso por definición y en el segundo porque, en el punto en el que me detengo utilizo términos de explicación que no están explicados a su vez. Así pues, la naturaleza de la explicación es tal que cualquier explicación de cualquier cosa es siempre y necesariamente incompleta. En la práctica podemos quedar satisfechos, pero nunca en la teoría. En la práctica nuestros requerimientos y nuestra curiosidad son casi siempre limitados: o bien tienen un objetivo específico que consigue satisfacerse, y por lo tanto disminuyen, o bien se desaniman y cambian de objetivo. Si no ocurre ninguna de estas dos cosas, y nuestras necesidades y nuestra curiosidad siguen insatisfechas, se alcanza un punto en el que comenzamos a sentir que la vida se volverá insoportablemente frustrante si no aprendemos a prescindir de algo que, por lo que parece, no vamos a alcanzar, y en ese punto por lo general tratamos de esforzarnos en *dejar de preguntarnos*. Este mecanismo de adaptación es biológico en último término. Es rara la curiosidad que persiste más allá de él. Ésta, por su propia naturaleza, está llamada a ser fuerte, probablemente desconcertante, tal vez hasta el punto de la desesperación: pero, desconcertante o no, constituye un impulso tan poderoso que, precisamente porque es imposible satisfacerlo, la vida de aquel que lo experimenta no puede por menos que dejarse conducir por él.

Una vez que ha enumerado todas las formas posibles de explicación, lo que hace Schopenhauer en el siguiente paso de su investigación es determinar el punto en el que cada una de las explicaciones se

suele detener en la práctica, puntos en los que surgen importantes problemas filosóficos. Siguiendo la primera «dirección» de la explicación, el análisis, y tomando los cuatro tipos de principio de razón suficiente en el orden en los que los hemos considerado, en primer lugar está el dominio de las ciencias naturales. En él se exponen y se aceptan explicaciones definitivas recurriendo a términos como materia, fuerzas naturales y leyes científicas. La materia puede a su vez analizarse en términos de fórmulas químicas, la tabla de elementos, partículas fundamentales, etc. Las fuerzas naturales que operan en ella o a través de ella son fuerzas como la energía, la gravitación, el magnetismo, la electricidad, etc. Y las leyes de la ciencia determinan las regularidades conocidas de la materia en movimiento bajo el impulso de estas fuerzas naturales. Pero si alguien le pregunta al científico: «Está bien, pero ¿qué *es* la materia? ¿Qué *es* la energía? ¿Qué *es* una ley científica?» el científico señala al filósofo y se retira, puesto que para la ciencia la explicación consiste en la reducción a este nivel. El científico no profundiza más: todo lo más que puede hacer para explicar sus conceptos básicos es detallar las relaciones que se dan entre ellos. Puede decirnos, por ejemplo, que la energía que contiene la materia es siempre equivalente al producto de la masa de la materia y el cuadrado de la velocidad de la luz. El hecho de explicar un concepto partiendo de los demás conceptos puede descubrirnos muchas cosas sobre él que desconocíamos antes, y permitirnos todo tipo de aplicaciones prácticas; y sin embargo, tal y como lo explica el propio Schopenhauer, es como si me presentaran a un grupo de personas explicándome las relaciones de parentesco que se dan entre todas ellas: esta es la hermana de ese, ese es el primo de éste. Al final de la presentación habría comprendido perfectamente las relaciones que se daban entre todos ellos, pero me quedaría solo preguntándome: «Está bien, pero ¿quién demonios son? ¿Cuál es mi relación con todos ellos?» Este nivel básico de explicación en la ciencia es, en el más estricto sentido de la palabra, oculto, en cuanto a que explica todo sin explicarse a sí mismo. Esta es una de las cosas que impide que la ciencia nos dé una comprensión definitiva del misterio del mundo: sus explicaciones desplazan la localización de ese misterio, pero no lo eliminan. Estos desplazamientos son extraordinariamente importantes y valiosos, porque constituyen el crecimiento de nuestro conocimiento dentro del mundo de los fenómenos. Pero incluso si se pudiera demostrar que todas las explicaciones pueden reducirse en último término a las explicaciones de la ciencia, e incluso si todas las reducciones se llevaran a cabo, el misterio del mundo *como tal* seguiría siendo tan grande al final como al principio del proceso[3].

[3] Cfr. «Sentimos que incluso cuando todas las preguntas científicas *posibles* se hayan contestado los problemas de la vida seguirán completamente intactos.» Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6, 52.

En matemáticas se da una situación muy parecida: todo el edificio de demostraciones está construido sobre un fundamento de axiomas y reglas que no están demostrados en sí, sino que se presuponen. Y, por supuesto, dado que toda posición y todo momento a la vez están determinados y son determinados entre sí, y dado que el espacio y el tiempo son igualmente ilimitados, el número de demostraciones posibles es infinito, de manera que una explicación puede seguir a otra sencillamente sin alcanzar jamás un punto final. En cuanto a las leyes de la lógica, como los conceptos básicos de la ciencia, y los axiomas y reglas de las matemáticas, cualquier intento de justificarlas termina en un círculo cerrado, dado que ellas mismas generan los procedimientos de justificación desde el marco de su discurso. La justificación lógica es por definición una demostración de que se han seguido las leyes de la lógica, de que no se han violado. El pensamiento justificado puede dejar de contenerlas tanto como el cuerpo humano puede doblar sus miembros contra sus articulaciones. En *ese* sentido no son sólo leyes de la lógica sino leyes del pensamiento[4].

En el caso de los motivos, la mente presenta la voluntad con la información necesaria y la voluntad decide. ¿Pero cómo decide la voluntad? Nos sentimos incapaces de dar una definición o una descripción de lo que es la voluntad, dado que es en sí misma aquello que más directamente nos viene dado en la conciencia —sencillamente no hay nada que conozcamos más directamente que nuestra voluntad, y por lo tanto no existen términos en los que podamos hacerla más inteligible de lo que ya lo es. «[L]a identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra "Yo" incluye y designa a ambos, es el nudo del mundo, y, por tanto, inexplicable... una identidad real del cognoscente con lo conocido como volente, esto es, del sujeto con el objeto, es *dada inmediatamente*. El que tenga presente lo inexplicable de esta identidad la llamará conmigo el milagro»[5].

Así, al identificar el punto en el que la explicación suele detenerse en cada uno de estos caminos diferentes, Schopenhauer ha localizado los lugares en los que se plantean los problemas fundamentales de la filosofía, y ha demostrado por qué se plantean. En cada caso es porque la explicación hasta ese punto «explica las cosas unas por las otras, pero siempre deja algo inexplicado que se da por supuesto. Esto es, por ejemplo, en las matemáticas, el espacio y el tiempo; en la mecánica, física y química, la materia, las cualidades, las fuerzas primordiales, las leyes naturales; en la botánica, y en la zoología, la diferencia de las es-

---

[4] Véase también el apéndice «Crítica de la filosofía kantiana» de *El mundo como voluntad y representación*. (Este apéndice no aparece en la versión española de la obra. *Nota de la T.*)

[5] *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pág. 206.

pecies y la vida misma; en la historia, el género humano con sus propiedades, el pensar y el querer; en todas, el principio de razón en cada una de sus formas. La filosofía tiene por característica no admitir ningún supuesto, sino que todo es, en cierta medida ajeno a ella y constituyen un problema, no sólo las relaciones de los fenómenos, sino también estos mismos»[6]. No pretende proporcionar más explicaciones en cada uno de estos puntos. «Dos cosas hay absolutamente inexplicables, es decir, irreductibles a la relación que el principio de razón expresa; en primer lugar, el principio de razón mismo en todas sus cuatro figuras, por ser el principio de toda explicación, es decir, aquel principio en virtud del cual ésta tiene su sentido y luego aquello que se sustrae a dicho principio, pero que es el origen de todos los fenómenos la cosa en sí, cuyo conocimiento no está subordinado en modo alguno al principio de razón. Esta última debe quedar aquí sin explicación, porque sólo en el libro siguiente[7], en el cual también esta consideración de los posibles servicios de las ciencias se volverá a tomar en cuenta, podrá comprobarse. Pero allí donde las ciencias naturales, en general toda ciencia, encuentran un límite no sólo porque su explicación de las cosas no va más allá, sino porque el principio mismo de esta explicación, el principio de razón no es ya aplicable, allí la filosofía toma estas cosas por su cuenta y las considera según su estilo propio, radicalmente distinto del de las ciencias»[8].

A pesar de estas preguntas que son de por sí incontestables, Schopenhauer considera que su filosofía posibilita la solución de todos los problemas filosóficos. La parte principal de su filosofía consiste en una exposición sistemática de dichas soluciones. Para poder seguirle en este viaje necesitamos conocer lo que dice acerca de la otra «dirección» de la explicación, es decir, la síntesis.

Mientras que en el análisis se plantea la alternativa de o bien continuar eternamente o bien llegar a un punto final arbitrario, no parece que ocurra lo mismo en la síntesis. En los procesos de síntesis, podemos seguir relacionando unas cosas con otras hasta que hayamos descrito todas las relaciones que se dan entre todas ellas, y al llegar a ese punto nos hallamos ante un punto final natural y necesario: no queda nada con lo que podamos relacionar algo, y no queda nada que relacionar. Todas las cosas se nos presentan como un todo claro, con todas sus relaciones internas a la vista. De manera que parece que no se dan los mismos problemas teóricos en la síntesis que en el análisis. Es cierto

---

[6] *El mundo como voluntad y representación*, i 77.

[7] [Esta observación es igualmente válida en el contexto de este libro —BM.]

[8] *El mundo como voluntad y representación*, i 77. Reconocemos un eco de este pasaje —y sospecho que la alusión es intencionada— en la célebre cita de Wittgenstein de que la filosofía lo deja todo intacto.

que a lo largo del pasado de la humanidad se ha expresado la necesidad de una explicación más exhaustiva de este *todo*, de esta totalidad de la experiencia humana, de este mundo como totalidad. Y puesto que, por definición, no hay ninguna otra cosa a la que podamos relacionar este todo, se ha recurrido inevitablemente a una explicación fuera del mundo, es decir, a una explicación trascendente: lo conocido se ha explicado en términos de lo desconocido, o mejor, los términos cognoscibles en términos incognoscibles. Pero dado que lo incognoscible *es* incognoscible, no podemos considerar válida ninguna explicación de estas características. No es que estas explicaciones partan de la fe (o de la autoridad, que implica fe en esa autoridad): *únicamente* pueden basarse en ese fundamento, no pueden partir de ningún otro fundamento. Evidentemente ha habido muchas explicaciones de este tipo —pensemos, por ejemplo, en todas las religiones del mundo. Pero son incompatibles entre sí. Esto significa que cuando se da un conflicto entre dos de ellas, no existe ningún modo de decidir entre ellas —excepto, una vez más, la fe o la autoridad.

Esta es una de las áreas en la que Schopenhauer se distancia de Kant. Kant había demostrado que era imposible comprender el mundo mediante el solo uso de la razón, que era lo que los grandes filósofos racionalistas como Spinoza y Leibniz habían tratado de hacer. Hasta ese punto, Schopenhauer estaba de acuerdo. Pero Kant consideraba que esto era abrir la puerta a la religión: si era posible aceptar una explicación trascendental del mundo sólo mediante la fe, entonces no era contradictorio ni irracional hacerlo, por el contrario, lo irracional era pretender seguridad, basada o no en lo divino, en un área en la que sólo podía haber creencia incierta. Esto era lo que Kant pensaba, y él mismo era cristiano. Schopenhauer se mantenía en una posición más coherente, en el agnosticismo. Cualquier intento de explicar lo conocido en términos de lo desconocido le parecía una inversión del procedimiento inteligible, y cualquier intento de explicar lo cognoscible en términos de lo incognoscible, un vuelo al mundo de las tinieblas. Ambos procedimientos estaban condenados a hacer las cosas mucho más difíciles de lo que ya eran y ¿qué tipo de explicación seria esa? Aún peor, ambos procedimientos requieren afirmaciones acerca de lo que es desconocido o incognoscible, y esto es una receta para la autoindulgencia o la decepción, en el mejor de los casos, o para la charlatanería o la locura, en el peor de los casos. Schopenhauer insistía en que debíamos enfrentarnos a todas las consecuencias del hecho de que las posibilidades del conocimiento humano fueran limitadas: el que exista algo que esté totalmente fuera de su alcance nos es totalmente incognoscible. Lo que es más, la naturaleza de ese algo nos sería incomprensible si un ser superior a nosotros tratara de explicárnosla. De manera que «la naturaleza de aquello que está antes y después del mundo no es suscep-

tible de investigación». La frase final del *Tractatus* de Wittgenstein constituye la mejor expresión de la consecuencia más sincera que podemos sacar de todo ello. Después de decir, varias páginas antes, que «el sentido del mundo tiene que estar fuera del mundo», Wittgenstein concluye: «hemos de guardar silencio acerca de aquello de lo que no podemos hablar».

En su propia obra Schopenhauer declara tajantemente: «la filosofía actual no trata de investigar cuál es la causa del mundo ni su finaldiad, sino solamente qué es el mundo»[9].

Explica que existe un modo de elucidar totalidades enigmáticas que es razonable aceptar e irracional no aceptar, a pesar de que no se pueda defender mediante una argumentación lógica. Cita como ejemplo cualquier tipo de descodificación. Si, aceptando un conjunto determinado de equivalentes como clave, una persona encuentra que ha hallado sentido a un mensaje codificado que hasta entonces le había resultado hermético, existe la posibilidad de que sus equivalentes no sean los correctos y de que haya descodificado mal el mensaje. En las primeras fases del proceso de descodificación, basado en el principio del ensayo y el error, esto ocurre sin que nos sorprendamos. Pero lógicamente es una posibilidad que no se puede eliminar en ninguna fase: por numerosos que sean los ejemplos en los que encaja una clave, y por detallados, coherentes, precisos, verdaderos o útiles que sean los mensajes que nos llegan de esa forma, podría no ser más que una coincidencia el que esos equivalentes sirvieran en esos casos particulares, y la verdadera clave —por lo tanto, el verdadero significado de los mensajes— podría ser totalmente diferente. Sin recurrir a algo que esté *más allá* de los mensajes no hay ningún modo de demostrar que no es así. En el caso de un criptograma tan elaborado como la Piedra Rosetta —con dos idiomas y tres escrituras, cuya descodificación desveló el secreto de los jeroglíficos egipcios, que habían desconcertado al hombre occidental durante siglos— podríamos considerar chiflado a cualquiera que negara la validez de la descodificación, pero no podríamos demostrar que no tuviera razón. Podría acusarnos de que todos nuestros argumentos eran circulares, y con razón: *son* circulares. A su pregunta: «¿Cómo pueden estar seguros de que su clave es la correcta?» sólo podríamos contestar: «Porque es inconcebible que no lo sea teniendo en cuenta que da un sentido muy convincente a todo, al margen ya de otras consideraciones históricas y de diversa índole.» Pero desde el punto de vista de la lógica esa respuesta no es válida. Y si nos contestara: «No es inconcebible para *mí*», nos encontraríamos en un callejón sin salida. Podríamos decirle: «¿Niega usted que sea posible descifrar ningún código?», pero su respuesta sería: «No, sencillamente niego que sea posible saber con

[9] *El mundo como voluntad y representación*, i 78.

seguridad, basándose en una evidencia interna, el que la descodificación sea correcta.» Y, sin embargo, lo cierto es que *sabemos* que hemos descifrado la Piedra Rosetta, en cualquier sentido normal de la palabra «saber». De la misma manera, si un mensaje codificado es suficientemente largo y elaborado, y encontramos una clave que da un sentido coherente, detallado y pertinente a cada una de sus partes —y a cada parte en relación con todas las demás partes— y resulta ser una clave igualmente aceptable con otros ejemplos del mismo código, entonces estamos seguros hasta la médula de que nuestra clave es la correcta. No lo consideramos una mera probabilidad, por muy alta que sea. Estamos seguros de ello como lo estamos de cualquier otra cosa, a pesar de que cualquier intento de demostrarlo es necesariamente inválido desde el punto de vista de la lógica.

Todo esto es lo que Schopenhauer dice acerca de la relación que se da entre su filosofía y la estructura de la experiencia en conjunto: que aquélla resuelve el enigma que plantea ésta, precisamente en este sentido. No apela a nada que esté fuera o más allá de este mundo, y no hace ninguna falsa afirmación lógica, y sin embargo confía en que su sistema dé un sentido tan manifiestamente coherente al enigma del mundo en todos sus detalles y en todas sus interrelaciones, que cualquiera que realmente lo comprenda puede estar tan seguro como lo está de cualquier otra cosa de que el sistema es correcto. Y más allá de eso sencillamente no hay a dónde ir. De manera que en último término esta es la base de la que parte la filosofía de Schopenhauer. Pero es importante que sus lectores comprendan tanto como su autor que ello no se debe a ningún defecto de la filosofía en sí: teóricamente no es posible una base más sólida para ninguna visión de la experiencia como totalidad.

Una de las características fundamentales de la forma de escribir de Schopenhauer es que no sólo es totalmente consciente de la condición y de las limitaciones de todos los argumentos posibles, y también de los que en ese momento esté desarrollando, sino que se las recuerda al lector constantemente. En general es un argumentador escrupuloso y minucioso, y argumenta todo, sin dar nada por sentado y sin esperar que lo hagamos nosotros tampoco. Sin embargo, tiene una idea muy clara de las limitaciones del argumento como tal. Y a pesar de que esto es algo que a todos los estudiantes de filosofía les resulta familiar teóricamente, casi todos ellos tienden a olvidarlo en la práctica de una forma sorprendente. Lo principal, en pocas palabras, es que no se puede añadir ningún argumento a nuestro conocimiento. Cualquier argumento o prueba, por largo e interesante que pueda ser, puede decirnos sólo que sus conclusiones se siguen de sus premisas: *si* A, *entonces* B, pero *si no* B, *entonces no* A... Hace explícito en la conclusión lo que ya estaba implícito, si no totalmente claro, en las premisas; pero no nos da ninguna información a la que hasta entonces no hubiéramos tenido acceso. En

este sentido las pruebas y los argumentos válidos son vasijas vacías de razón. Son muy útiles porque nos permiten asir y sostener todas las implicaciones de aquello de lo que partamos, pero empíricamente no le *añaden* nada.

Todo argumento ha de tener premisas —o, para ser precisos, ha de tener al menos una premisa y una regla de procedimiento— para desarrollarse y por lo tanto para ser realmente un argumento. Así pues todo argumento ha de apoyarse en al menos dos presunciones no demostradas, pues ningún argumento puede establecer la verdad de sus premisas ni la validez de las reglas con las que procede. Éstas pueden establecerse sólo mediante la experiencia directa (cuando se trate de premisas empíricas) o la intuición directa (en el caso de premisas lógicas, o formales) o como conclusiones de otros argumentos, y en este caso se aplican las mismas consideraciones de nuevo. Si consideramos las dos observaciones que se acaban de hacer —que ningún argumento añade nada al contenido de sus premisas, y que en último término los argumentos se apoyan en premisas no demostradas— queda claro que la idea tan extendida de que toda verdad debe ser demostrada, y que sólo es cierta a partir del momento en que ha sido demostrada, es lo contrario de lo que realmente ocurre: de hecho toda prueba se apoya en fundamentos cuya verdad no está demostrada, y en definitiva ha de retroceder a algo que no es la conclusión de un argumento. Mientras no pensemos en ello, podemos tender a suponer que el conocimiento humano del mundo ha evolucionado mediante cadenas de razonamientos, y está encarnado en las conclusiones a las que ha llegado pero en realidad toda la información que tenemos está encarnada en las premisas de las que parten esas cadenas de razonamiento; si sabemos algo acerca del mundo lo sabemos no porque haya sido demostrado o probado, sino porque lo hemos experimentado o percibido directamente, o porque se sigue, mediante *procesos lógicos que no añaden ningún contenido empírico,* de lo que hemos experimentado o percibido directamente. En este sentido fundamental, todo conocimiento precede a toda demostración. «Por consiguiente, debe haber un medio cualquiera de conocer, sin demostraciones ni silogismos, sino inmediatamente, toda verdad encontrada por vía silogística y comunicada por demostración»[10].

Dado que es así, siempre me ha parecido que en la práctica la mayor parte de quienes tienen un interés profesional por la filosofía exageran en gran medida la importancia de los argumentos. Tal vez, como sugiere Schopenhauer perversamente «en general, las demostraciones están destinadas menos a los que estudian que a los que quieren disputar. Estos últimos niegan obstinadamente toda proposición directamente establecida; sólo la verdad puede ser consecuente en todas direc-

[10] *El mundo como voluntad y representación,* i 65

ciones; debemos, pues, hacerles ver que conceden en una forma y mediatamente lo que niegan en otra y directamente»[11]. No puede ser cierto que lo más importante que un filósofo tenga que exponernos venga dado por sus argumentos, a menos que los problemas que plantee sean primariamente problemas técnicos de lógica; sea lo que sea ha de encontrarse ya en las ideas, juicios, percepciones, puntos de vista, elecciones, formulaciones, etc. que se reúnen en sus premisas. Es cierto que sólo mediante el argumento puede exponernos claramente todas las consecuencias de lo que está diciendo —y es probable que sólo mediante esas cadenas de razonamiento pueda él mismo verlo claramente— por lo que en la práctica normalmente sólo mediante el argumento puede comprender completamente su propia posición, y conseguir que nosotros la comprendamos y nos convenzamos de su validez. Pero éstas y sólo éstas son las funciones del argumento. Por lo tanto no es absolutamente esencial en la filosofía. De hecho, hay filósofos que prescinden de él, exponiendo sólo las formulaciones de sus ideas y dejando que seamos nosotros quienes comprendamos éstas y sus consecuencias como mejor podamos. El ejemplo por excelencia de este tipo de actitud, al menos en partes muy extensas de su obra, es Wittgenstein, que comprendió muy claramente el interés secundario del argumento en la filosofía, sin duda influido por Schopenhauer. Este tipo de autores es muy difícil de comprender —la falta de explicación, de cualquier indicación de cuáles pueden ser las consecuencias de lo que se está diciendo, supone que es necesario estar en la onda del autor previamente para poder comprenderlo— pero, a pesar de que esto hace que tales filósofos nos resulten exasperantes, sería un error descalificarlos considerándolos «no filósofos» por falta de argumentación en su obra. El argumento es el gran vehículo de la idea (dejo de lado las artes, a las que me referiré cuando llegue el momento oportuno) y como tal debe valorarse más que los rubíes; pero lo que hay que valorar más todavía es la idea a la que sirve de vehículo, que no es en sí un argumento, si hubiéramos podido llegar a ella mediante el argumento, ni necesita expresarse mediante el argumento. A la filosofía le interesa esta idea, y no los argumentos que se utilizan para expresarla. Pero me temo que muchos, si no la mayoría, de los filósofos han perdido esto de vista.

Aunque los filósofos de hoy en día suelen estar muy versados en la cuestión de la argumentación, no hay muchos que tengan ideas originales acerca de la naturaleza de las cosas. El resultado es cientos y cientos de libros bien argumentados pero que dicen muy poco o nada que no se haya dicho antes. Y precisamente porque la calidad de la argumentación es lo único que los distingue, y también aquello de lo que

[11] *El mundo como voluntad y representación*, i 67.

más entienden sus lectores y sus autores, se convierte en el criterio con el que se juzga dichos libros y sus autores. A consecuencia de ello muchos filósofos y sus alumnos caen inconscientemente en el error de proceder como si el objeto de la filosofía fuera el argumento, y pierden de vista el hecho de que realmente su objeto es la idea. De manera que cuando llega un filósofo que realmente tiene algo nuevo que decir, tiende a ser juzgado más por la calidad de sus argumentos que por la calidad de sus ideas —y si la primera es poco significativa la segunda pasa inadvertida. Sin embargo, afortunadamente este no es el caso de Schopenhauer. Aunque comprendió tan claramente como Wittgenstein que el contenido sustancial de la filosofía no venía dado por sus argumentos, consideraba que el argumento era el elemento clarificador y comunicador por excelencia. A Wittgenstein no parecía interesarle particularmente la clarificación ni la comunicación, de hecho, a veces da la sensación de que trata de limitar la comprensión de su obra o un círculo cerrado, y de presentarse ante el mundo como una especie de mercader misterioso. Schopenhauer argumenta completamente casi todo lo que dice, para comprender él mismo y para que nosotros comprendamos las consecuencias de todo ello, y para demostrarnos la compatibilidad de todo lo que dice con lo que ya se ha aceptado, y así convencernos de que lo añadamos a lo que ya hemos aceptado.

Las diferentes formas de razonamiento y argumentación de las que hemos hablado se desenvuelven, todas, en el mismo plano, el plano de los conceptos, normalmente encarnado en el lenguaje u otro sistema de símbolos equivalente, como el de las matemáticas o el de la lógica. Pero las percepciones y las experiencias directas de las que depende su contenido empírico no son conceptos. Por el contrario, los conceptos se *derivan de* las experiencias y percepciones, y se forman para permitirnos manejarlas de determinadas maneras. La relación que se da entre los conceptos y las experiencias y percepciones es una relación de lo general a lo particular, de lo abstracto a lo concreto. Toda experiencia o percepción real es inmediata, específica, única. Por esa razón no podemos retenerla ni comunicarla. De manera que si somos capaces de recordarla cuando ya no está presente, debemos retener, y por lo tanto formar, algo que la sustituya en su ausencia, a saber, algún tipo de símbolo. Por la misma razón, si hemos de comunicar la experiencia a otras personas necesitamos ser capaces de presentarles un símbolo que puedan interpretar relacionándolo con algo que les sea familiar. Así, para retener y comunicar nuestras experiencias y percepciones abstraemos y generalizamos su contenido mediante conceptos. Esta facultad de formar, almacenar y utilizar conceptos es lo que significa el término «razón». Es lo que nos permite pensar y relacionarnos con sitios en los que no estamos, con el pasado y con el futuro así como con el presente (y combinando todo ello, concebir cosas que no existen en absoluto).

Es lo que hace posible el lenguaje y en consecuencia nuestra capacidad de formular y llevar a cabo proyectos complicados en cooperación con los demás, y por lo tanto toda la organización social. Posibilita todas las formas de pensamiento de las que se ha hablado en este capítulo. De sus usos y consecuencias se sigue todo lo que diferencia esencialmente al hombre de los animales, y así, añade Schopenhauer «esto trae consigo que la vida del hombre sea tan rica, tan artificial y tan terrible»[12].

El hecho de que los conceptos se formen mediante un proceso de abstracción y generalización de la experiencia significa que lo que es únicamente particular a una experiencia individual tiene que quedar forzosamente fuera del concepto que se utiliza para expresarlo. Esto significa, entre otras cosas, que los conceptos nunca se corresponden exactamente con la experiencia. «Los conceptos siempre permanecen universales, y por lo tanto no alcanzan lo particular; sin embargo, es precisamente lo particular lo que ha de tratarse en la vida»[13]. La necesidad de que los conceptos sean comunicables, y por lo tanto separables y transferibles, les da un carácter completamente diferente al del *continuum* y el flujo de la experiencia en el que se encuentra su origen, con el resultado de que están en la misma relación frente a la experiencia real que un mosaico frente a una pintura al óleo, sea cual sea el grado de sutileza y de refinamiento con que se haya formulado o se utilice. «Por fino que un mosaico sea, los límites de las piedras se señalan, por lo que no es posible la continuidad de las tintas: así también los conceptos, con su rigidez y sus límites acusados, por finamente que se los quiera atenuar, por más concretas determinaciones, son siempre incapaces de alcanzar las sutiles modificaciones de lo intuitivo»[14].

El hecho de que los conceptos nunca se correspondan exactamente con las experiencias de las que se derivan, y el hecho de que lo que contengan haya de ser inevitablemente *menos* que las experiencias de las que se derivan, constituye el origen del cuestionamiento de la comunicación y de la relación del lenguaje con la realidad. La preocupación por esta relación —basada en la comprensión de que, por decirlo de al-

---

[12] *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pág. 149.

[13] *El mundo como voluntad y representación*, ii. Esta frase de Schopenhauer expresa la idea posiblemente más importante de Soren Kierkegaard. Kierkegaard, que murió en 1855, no descubrió a Schopenhauer hasta 1853 o 1854, y le impresionó mucho. En su diario de 1854 hay una discusión muy extensa sobre Schopenhauer, una discusión cuyo tema principal se enuncia ya en la primera frase. «A. S. es indudablemente un escritor importante; me interesa mucho y me sorprende encontrar un autor que, a pesar de ser completamente diferente, coincide conmigo en tantos puntos.» A propósito de las iniciales de Schopenhauer que cita al comienzo de la frase, Kierkegaard dice en una nota a pie de página: «Curiosamente me llamo S. A. y es posible que nuestras filosofías se encuentren igual en relación inversa.»

[14] *El mundo como voluntad y representación*, i 59.

guna manera, el mapa no es el paisaje— se ha convertido prácticamente en la preocupación fundamental de la filosofía en el siglo XX, y esto hace que el modo en que Schopenhauer interpreta y trata este tema resulte notablemente presciente, incluso «moderno». Esto no es una coincidencia: la obra de Schopenhauer fue la primera influencia intelectual —y tal vez la mayor— que tuvo Wittgenstein, de manera que la conexión casual de la filosofía de Schopenhauer con la filosofía de nuestros días es directa. Schopenhauer comprendió claramente que los conceptos empíricos no sólo no podían tener el contenido empírico de nuestras experiencias, de las que se derivan, sino que tampoco podían contener nada empírico que fuera *diferente* del contenido de esas experiencias. Es cierto que los conceptos de mayor orden pueden formarse abstrayendo y generalizando exclusivamente conceptos de menor orden, pues toda la estructura piramidal así creada puede apoyarse sólo sobre la base de la experiencia directa, y puede tener como contenido empírico sólo parte de *esa* experiencia de la que se deriva, pero no toda ella. «Por lo tanto, ha de sernos posible retroceder de todo concepto, incluso atravesando fases intermedias, a las percepciones de las que se ha derivado. Estas percepciones nos proporcionan el contenido real de todo nuestro pensamiento; ahí donde faltan, es que hemos tenido en nuestra cabeza no conceptos sino meras palabras. A este respecto, nuestro intelecto es como un banco de emisión que, para ser sano, ha de tener dinero a salvo con el fin de poder respaldar todos los billetes que ha emitido; las percepciones son el dinero listo, los conceptos son los billetes»[15]... «Los conceptos y las abstracciones que no conducen a las percepciones en último término son como caminos de un bosque que terminan sin conducir a ninguna salida»[16].

Esta idea desempeña un papel de suma importancia en la filosofía de Schopenhauer. Por supuesto, no es originalmente suya. Por el contrario, es una idea básica en toda la sección de la gran tradición que va de Locke a Berkeley y de Hume a Kant. Y se remonta mucho más atrás. Se dice que Aristóteles dijo: «No hay nada en el intelecto que no haya estado previamente en la percepción sensorial»[17]. Sin embargo, en opinión de Schopenhauer la inobservancia de esta idea ha deforma-

---

[15] *El mundo como voluntad y representación*, ii. Cfr. A. J. Ayer en *Men of Ideas*, pág. 32: «William James utilizaba una expresión en la que cuestionaba el "valor en efectivo" de las afirmaciones. Esto es muy importante. Los primeros positivistas lógicos se equivocaron al pensar que se podía mantener el patrón oro —que si se presentaban los billetes se podía obtener la cantidad de oro a la que correspondían— lo que por supuesto es imposible. No hay oro suficiente. Y hay demasiados billetes. Pero sin embargo, ha de haber algo que respalde el valor de la moneda. Si alguien hace una afirmación, vale, está bien, tal vez no se pueda traducir a términos empíricos, pero sigue siendo importante preguntar cómo podríamos empezar a comprenderlo. ¿Qué observaciones son relevantes? Esto, creo, sigue siendo válido.»

[16] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

[17] Citado por Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*, ii.

do la mayor parte de la filosofía. «La filosofía ha sido mayormente una *continua confusión de conceptos universales,* como por ejemplo, "sustancia", "fundamento", "causa", "bien", "perfección", "necesidad", "posibilidad" y muchos otros. En todos los tiempos ha existido una tendencia de la mente a operar con estos conceptos sumamente abstractos y comprendidos de un modo excesivamente vago. En último término puede deberse a una cierta indolencia del intelecto, que encuentra demasiado oneroso tener que controlar el pensamiento siempre a través de la percepción... Incluso todo el método de demostración que desarrolló Spinoza se apoya en estos conceptos demasiado vagamente investigados y comprendidos. En esto consiste el gran logro de Locke; con el fin de contradecir toda esa irrealidad dogmática, insistió en una investigación del *origen de los conceptos,* y así volvió a lo que es *perceptivo* y a la *experiencia.* Antes de él, Bacon había avanzado en una dirección parecida, aunque en el marco de la física, no de la metafísica. Kant siguió el camino que preparó Locke, y profundizó mucho en él... Para mí la percepción es completamente la fuente de todo conocimiento... Es cierto que los conceptos universales habrían de ser el material *en* el que la filosofía deposita y almacena su conocimiento, pero no la fuente *de* la que toma ese conocimiento; el *terminus ad quem,* no *a quo.* No es, como la define Kant, una ciencia *que parte de* conceptos, sino una ciencia *de* conceptos»[18].

«Es actualmente una *petitio principii* de Kant, que expresa claramente en §1 de *Prolegomena,* que la metafísica puede no sacar sus consecuencias de sus conceptos y principios fundamentales de la experiencia. Aquí se asume por adelantado que sólo lo que conocemos anteriormente a la experiencia puede extenderse más allá de la experiencia posible. Apoyándose en ello, Kant pasa a demostrar que todo este conocimiento no es más que la forma del intelecto cuyo fin es la experiencia, y que en consecuencia no puede estar más allá de la experiencia; y de esto infiere justificadamente la imposibilidad de toda la metafísica. Pero ¿no parece radicalmente errado, con el fin de resolver el misterio de la experiencia, en otras palabras, del mundo que está fuera de nosotros, cerrar los ojos, ignorar sus contenidos, y tomar y usar como material sólo las formas vacías de las que somos conscientes *a priori?* ¿No parece más coherente que la *ciencia de la experiencia en general y como tal* se derive también de la experiencia? Su problema le es dado empíricamente; ¿por qué no iba a requerir su solución el concurso de la experiencia? ¿No es incoherente y absurdo que aquel que hable de la naturaleza de las cosas no deba mirar a las cosas en sí mismas, sino aferrarse a determinados conceptos abstractos? Es cierto que la tarea de la metafísica no es la observación de las experiencias particulares; es la explicación

[18] *El mundo como voluntad y representación,* ii.

correcta de la experiencia como totalidad. Su fundamento, por lo tanto, ha de ser ciertamente de naturaleza empírica»[19].

Hemos visto separadamente que ni las formas de nuestro razonamiento ni los conceptos que utilizan pueden tener un contenido diferente del que se deriva de la percepción directa. Por ambas razones, todo el edificio del conocimiento humano —todo lenguaje, conocimiento de sentido común, ciencia, erudición, etc.— no puede tener más contenido que el que está almacenado ya en la suma de las experiencias y las percepciones a partir de las cuales se formaron dichos conceptos y a las que todo razonamiento debe remontarse. De manera que tiene que ser un error tratar de aumentarlo tomando la lógica o los conceptos como «materia», pues no se añade nada desarrollando cadenas de razonamiento lógico cuyo contenido no puede aumentar jamás, ni elevando los conceptos a grados de generalización cada vez mayores, que de hecho tienen un contenido cada vez menor, ni aclarando conceptos mediante otros conceptos. Nuestra tarea es aumentar, si podemos, el contenido de la experiencia de la que parten todos los conceptos y todas las cadenas de razonamiento. Ello se puede hacer no sólo cuantitativamene sino también cualitativamente —no sólo podemos aumentar el número de nuestras percepciones o intuiciones directas sino también su calidad, o profundizar nuestra comprensión de ellas. «Para percibir, para permitir que las cosas mismas nos hablen, para captar y comprender las relaciones que existen entre ellas, y entonces precipitar y reunir todo ello en conceptos, con el fin de poseerlo con seguridad; esto es lo que nos proporciona conocimiento nuevo... El núcleo esencial de todo objeto genuino y real es una percepción; cada nueva verdad es también fruto de esa percepción... Si vamos al fondo de la cuestión, toda verdad y sabiduría, de hecho el secreto definitivo de las cosas, está contenido en todo lo real, sin embargo sólo *en concreto* y como oro escondido en el mineral. La cuestión es cómo extraerlo»[20].

Si deseamos adquirir una comprensión más profunda del mundo, hemos de encontrar de alguna manera un modo de atravesar la superficie de nuestra experiencia directa. El misterio reside en lo que es, y está dentro de nuestras percepciones directas de aquello que necesitamos atravesar. Muchos filósofos, si no la mayoría, han considerado que lo real es algo vano, y los conceptos son mucho más interesantes —nuestras percepciones y experiencias sensoriales son triviales, los conceptos son de alguna manera mas «elevados», y en consecuencia han tratado de profundizar nuestra comprensión del mundo examinando los conceptos. Al hacerlo actúan como un hombre que vacía una caja para po-

---

[19] *El mundo como voluntad y representación*, ii.
[20] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

der ver qué es lo que contiene. Para Schopenhauer, un defecto característico de los académicos es que tratan de vivir la vida y relacionarse con la realidad, incluso con otra personas, partiendo siemre de conceptos, a diferencia del hombre de la calle, o del administrador, del hombre de acción o del artista, que viven más bien de acuerdo con la respuesta espontánea a lo únicamente específico, y por lo tanto más bien de acuerdo con su experiencia directa. Las contribuciones personales de todo tipo de intelectuales han de juzgarse con arreglo al criterio de que el valor de lo que resulta de cualquier proceso válido de razonamiento estriba en la validez y la calidad de las experiencias, percepciones y juicios de los que parte. Si éstos son defectuosos o débiles, por muy hábilmente que manejemos los conceptos, o por muy virtuosos que seamos en la argumentación, no podremos añadirles nada sustancialmente. Sin embargo, una buena percepción requiere un alto grado de sensibilidad, un juicio agudo requiere independencia de criterio, y la conjunción de estas características es más rara que la habilidad intelectual, de hecho, no todas las personas de gran capacidad intelectual la poseen, ni siquiera entre los filósofos; como ha dicho Geoffrey Warnock recientemente: «Los filósofos tienden a abordar un tema en el estado en el que lo encuentran, y dejarse llevar felizmente por la corriente»[21]. Esa es la razón de que tantas personas brillantes en las universidades y en otros ámbitos, produzcan poco o nada de valor duradero. Pueden tener coeficientes intelectuales altos, notables dotes de razonamiento y sincera devoción por su trabajo, pero si el material del que parten es insignificante —si sus percepciones carecen de sutileza, profundidad o sobre todo auténtica originalidad (por ejemplo, si sus juicios están demasiado influidos por las modas intelectuales que prevalezcan en su profesión)— por mucha habilidad, ingenio o dedicación que pongan en su tarea, no conseguirán transubstanciarlo. En el trabajo creativo, como en el arte creativo, la calidad del material original es lo más importante, y para determinar ésta lo que cuenta es la independencia de criterio y la originalidad personal, la imaginación y la perspicacia, no la capacidad intelectual —aunque la capacidad intelectual interviene en lo que el individuo después *hace* con el material. Aun así, la técnica, a pesar de su gran utilidad, es auxiliar y hay muchos maestros de la técnica que realmente tienen poco que decir. Estas personas tienden a sobrevalorar la importancia de la técnica, no sólo porque es aquello que mejor manejan, sino porque es también algo en lo que pueden avanzar, y que pueden enseñar. Algunos pueden ser grandes profesores; sin embargo, por muy competentes que sean, no hacen ninguna contribución original de significación duradera en ningún tema. Y muchos se sienten desconcertados ante ello, especialmente cuando

[21] *Modern British Philosophy* (ed. Bryan Magee), pág. 88.

comprueban que personas a quienes consideran menos inteligentes y con menor formación técnica están llevando a cabo un trabajo más interesante que el suyo.

La diferencia categórica que se da entre el concepto y la experiencia directa conlleva la cuestión más importante de la vida, dado que cuanto más importante es la experiencia, más importante es la distinción. Schopenhauer expone las consecuencias de ello de un modo extraordinariamente elocuente. «De este modo quería acentuar y demostrar la gran diferencia, incluso la oposición, que existe entre el conocimiento de percepciones y el conocimiento abstracto o reflexivo. Hasta aquí esta diferencia ha recibido muy poca atención, y sin embargo es un rasgo fundamental de mi filosofía; pues muchos fenómenos de nuestra vida mental pueden explicarse sólo a partir de esta diferencia. El vínculo que relaciona estos diferentes tipos de conocimiento constituye la *capacidad de razonar*»[22]. De esta distinción derivan ideas fundamentales acerca de la naturaleza de la filosofía, la lógica y las matemáticas, por una parte, el arte y la ética, por otra. Eso le permite una teoría ingeniosa y con grandes toques de humor. Incluye en todos sus ensayos temas mundanos, y ello le posibilita una gran cantidad de observaciones interesantes acerca de, entre otras cosas, los muchos tipos de caracteres que se dan entre los seres humanos —estupidez, imbecilidad, frivolidad, prudencia, pedantería, aprendizaje, sabiduría, genialidad, etc.

Una observación que Schopenhauer hace a este respecto es que *en la práctica* casi toda actividad intelectual, casi todo el arte, y casi todo comportamiento moral, toma como punto de partida los conceptos y no las percepciones y los juicios individuales, y por lo tanto no contienen el meollo de la vida, es decir, carecen de independencia, originalidad. Encajan en la época porque los conceptos recibidos son los conceptos de la época, pero carecen de vida propia para trascenderla. «En casi todos los libros... el autor ha *pensado,* no ha *percibido;* ha escrito a partir de la reflexión, no de la intuición. Es esto lo que hace que sean mediocres y aburridos... [Pero] allí donde una *percepción o intuición* haya sido la base del pensamiento del autor, es como si hubiera escrito de una tierra en la que el lector jamás ha estado, pues todo resulta fresco y nuevo, dado que está tomado directamente de la fuente primaria de todo conocimiento»[23]... «la intuición no es sólo la *fuente* de todo conocimiento, sino que es en sí conocimiento *par excellence;* es incondicionalmente conocimiento genuino y verdadero, plenamente merecedora de ese nombre. Pues ella sola proporciona *comprensión;* ella sola es auténticamente asimilada por el hombre, pasa a su naturaleza íntima, y pue-

---

22 *El mundo como voluntad y representación,* ii.
23 *El mundo como voluntad y representación,* ii.

de llamarse *suya,* mientras que los conceptos exclusivamente se ciñen a él»[24]... «Pues para el hombre que estudia para ganar *comprensión,* los libros y los estudios son meramente peldaños de una escalera por la que sube a la cima del conocimiento. Una vez que ha subido un peldaño, lo deja detrás. Por otra parte, los que estudian con el fin de llenar su memoria no utilizan los escalones de la escalera para subir, sino que los cogen y los van cargando sobre sí, celebrando el peso creciente de su carga. Siempre se quedan abajo, pues cargan un peso que tenía que haberles transportado»[25].

Schopenhauer vivió para aumentar su comprensión del mundo y el principal objetivo de su filosofía es impartirla. Sin embargo, él mismo no pudo evitar el problema que plantea el hecho de que las ideas del filósofo sólo puedan transmitirse mediante conceptos. A lo largo de todas sus obras trata de relacionar sus formulaciones con percepciones concretas: por ejemplo tiene la costumbre de, una vez que ha expuesto una idea, ilustrar su aspecto fundamental mediante una imagen concreta como la del final del párrafo anterior acerca de los peldaños de la escalera. Una vez que se han leído, algunas de estas imágenes no se olvidan jamás, y pasan a conformar el modo que tenemos de ver las cosas[26]. Pero requieren del lector una respuesta imaginativa, casi poética. La relación vital que se da entre la imagen y la realidad, el concepto y la percepción, la exposición y la idea, es en último término externa a ambos, en algún sentido, y es una relación que sólo el lector puede establecer. «Sólo el conocimiento más pobre, abstracto y secundario, el concepto, la mera sombra del verdadero conocimiento, es comunicable de modo incondicional. Si las percepciones fueran comunicables, la comunicación valdría la pena; pero al final todos estamos encerrados en nuestra propia piel y en nuestro propio cráneo, y nadie puede ayudar a nadie. La misión de la poesía y de la filosofía ha de ser enriquecer el concepto desde la percepción»[27]. Fue el empeño constante de Schopenhauer, y su éxito en dicho empeño es una de las razones de su especial atractivo para los artistas, éxito que ningún filósofo posterior ha superado.

---

24 *El mundo como voluntad y representación,* ii.

25 *El mundo como voluntad y representación,* ii.

26 Wittgenstein no olvidó la imagen de la escalera —véase *Tractatus Logico Philosophicus,* 6.54: «Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido)».

27 *El mundo como voluntad y representación,* ii.

Capítulo III

La gran tradición

Aristóteles definió como «sentido de admiración» aquella experiencia que origina el deseo de filosofar, ya sea en la historia de la humanidad o en el desarrollo del individuo[1]. Es posible que repitiera intencionadamente aquellas palabras de Sócrates que Platón ya había citado: «Ese sentido de admiración es el sello del filósofo. De hecho es el único origen de la filosofía» (*Teeteto*, sección 155). Esta afirmación ha sido recogida por todas las generaciones siguientes: «La admiración es el fundamento de toda filosofía» (Montaigne, *Ensayos*, sección 155), «La admiración —que es la semilla del conocimiento» (Bacon, *Advancement of Learning*), o en nuestro siglo «La filosofía es el producto de la admiración» (Whitehead, *Nature and Life*, capítulo 1) no son más que unos cuantos ejemplos. Schopenhauer estaba firmemente convencido de que la admiración, elevada hasta el grado de perplejidad, era lo que motivaba la filosofía. «El filósofo, en efecto, está siempre invadido de una cierta perplejidad[2]... Pero precisamente los verdaderos filósofos se distinguen de los falsos en que en los primeros esta perplejidad nace leyendo en el libro del mundo, mientras que en los otros, de la lectura de un libro o de un sistema ya elaborado»[3]. Creía que casi todos los seres humanos experimentaban este sentido de admiración de un modo confuso y efímero, hecho que él mismo consideraba primordial en su sen-

---

[1] Aristóteles, *Metafísica*, i 982: «Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración»; citado por Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*, ii.

[2] Esta frase sienta la base de la premisa de la filosofía última de Wittgenstein. Véase *Investigaciones filosóficas*, 309: «¿Cuál es el principal objetivo de su filosofía? —Mostrar a la mosca el camino para salir de la botella.»

[3] *El mundo como voluntad y representación*, i 40.

sación de aislamiento del mundo que le rodeaba. «Cuanto más bajo es un hombre intelectualmente, menos misteriosa y enigmática le resulta la existencia misma; por el contrario, todo, cómo es y el hecho de que sea, es para él algo normal»[4]. Pero lo cierto es que este atributo no es de carácter exclusivamente intelectual. Hay muchas personas inteligentes que carecen de este sentido de admiración: por ejemplo, muchos hombres de negocios, por no decir todos ellos, comerciantes, abogados, soldados, políticos, etc., y muchos de ellos son sumamente inteligentes. Para este tipo de personas, el mundo es como una prenda de vestir que encaja perfectamente: aunque les roza por todas partes, no son conscientes de ella, ni tienen conciencia propia dentro de ella. Estas personas son, por esa razón, incapaces de percibir el mundo como algo extraño, aun menos como algo sorprendente, excepto tal vez en momentos determinados; o bien reservan el sentido de admiración que tengan a un pequeño espacio de su tiempo libre, por ejemplo, una hora todos los domingos.

Para Schopenhauer, la mayoría de los filósofos eran hombres de mundo. Es importante recordar que, en su época y en los lugares en los que vivió, los profesores universitarios eran empleados del estado que para ascender necesitaban ganarse el favor de los funcionarios del gobierno. Aún más, hasta su época, el único gran filósofo desde los antiguos griegos que había ocupado un cargo académico había sido Kant. Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, ninguno de ellos fue académico. Los filósofos académicos llegaban a la filosofía, entonces como ahora, no movidos por la admiración, sino por el sistema educativo. Su primer encuentro con los problemas filosóficos se produce en el ámbito de sus estudios, a través de las obras de otros que, si son inteligentes, pueden llegar a comprender, reproducir y discutir. Si se distinguen en estas tareas, la vida académica les ofrece la posibilidad de hacer carrera. De manera que la filosofía como tema académico se convierte en el medio que les permite ganarse la vida y mantener una familia, tener un puesto en una institución social respetable, prestigio profesional, e incluso autoridad administrativa y poder sobre empleados subordinados. Se convierte en una forma entre otras de vivir la vida en sociedad, de abrirse paso en el mundo. Pero todo esto es una respuesta a estímulos externos, no internos, estímulos como planes de enseñanza, programas de conferencias, temas de examen y, más allá de todo ello, aquello que admiran y premian los más eminentes de nuestros colegas (o, en su defecto, un público más general y menos distinguido, en el peor de los casos, los alumnos de uno). En el caso de estas personas, no hay peligro de que sus espectativas profesionales se sacrifiquen a su dedicación a la filosofía, dado que esas expectativas son el

[4] *Ibid*, ii.

objetivo de esa dedicación. Y por muy capaces que sean intelectualmente esas personas, no es probable que sus obras tengan ningún valor duradero, puesto que no responden a ninguna necesidad arraigada (o, responden a necesidades no filosóficas). Esas obras independientes de su tema aparente no son el resultado de un cuestionamiento fundamental, directo y profundamente arraigado de la experiencia, sino que se derivan del estudio de las obras de otras personas y son respuestas a esas obras.

Sin embargo, el verdadero filósofo no es una persona que se limite a conservar un sentido infantil de admiración. Por el contrario, de niños todos somos tan poco conscientes de nosotros mismos como los animales y consideramos nuestro estar en el mundo algo normal. Somos muy curiosos, pero en un primer momento, es el mundo, y no nosotros mismos, lo que nos sorprende. La conciencia de nosotros mismos va emergiendo lentamente a lo largo de nuestro crecimiento; y sólo así se desarrolla el sentido de admiración ante nuestra propia existencia, si es que llega a desarrollarse efectivamente. Puede llegar a convertirse —y en este punto surge la admiración metafísica— en un sentido de asombro ante el hecho de que nada exista en absoluto. ¿Por qué existe algo en vez de nada?[5]. El que exista algo no se debe a que, como diría un irlandés, es lo que era de esperar. *Nada* es lo que era de esperar «De hecho, la rueda que mantiene en movimiento el reloj de la metafísica, que nunca se para, es el conocimiento de que la no existencia del mundo es tan posible como su existencia»[6], reconocimiento que, como Schopenhauer señala inmediatamente, está implícito en cualquier creencia en un Dios creador del mundo: «deduce la previa no existencia del mundo de su existencia; así parte de la presuposición de que el mundo es algo contingente»[7].

La existencia, entonces, precisamente porque es contingente, le presenta al hombre que filosofa un problema fundamental, en el sentido literal de la palabra: no puede darse por garantizada *a priori*, sin embargo, es anterior a todo lo demás. De hecho, incluso dada la existencia, todo lo demás podría haber sido completamente diferente de como es. Lo que *es* sencillamente resulta ser. «En un espacio infinito hay innumerables esferas luminosas, alrededor de las cuales giran varias docenas de esferas menos iluminadas, con un núcleo caliente rodeado de una corteza dura y fría; en esta corteza una película mohosa ha produ-

---

[5] La primera formulación explícita de esta pregunta aparece en la obra de Leibniz *Résumé of Metaphysics* (*c.* 1697). Ver pág. 145 de *Leibniz Philosophical Writing*, Edición Everyman, 1973.

[6] *El mundo como voluntad y representación*, ii 171 (Cfr. Wittgenstein: «Lo místico no es cómo son las cosas en el mundo, sino el hecho de que exista», 6.44.)

[7] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

cido seres vivos pensantes: esta es la verdad empírica, lo real, el mundo. Sin embargo, para un ser que piensa, es una situación precaria estar en una de esas innumerables esferas flotando libremente en un espacio ilimitado, sin saber de dónde viene ni a dónde va, y ser sólo uno de innumerables seres iguales que se amontonan, se empujan y trabajan duramente sin descanso, y que nacen y mueren rápidamente en un tiempo que carece de comiento y de final»[8]. El considerar que esto es una enorme adivinanza que empuja a la mente humana hacia la búsqueda de una solución es algo que ocasionalmente, en una visión momentánea, le ocurre a la mayoría de la gente, supongo. Pero pocas personas se obsesionan o se ciegan por este problema. Entre ellas están algunos de los grandes artistas, grandes filósofos, grandes pensadores religiosos, y estas personas constituyen, según una afirmación de Schopenhauer, «lo más noble de la humanidad en todas las épocas y en todos los países»[9].

Si fuéramos indestructibles, y esta existencia nuestra fuera eterna, cualquier explicación de ella a la que pudiéramos llegar no podría sino alimentar nuestra curiosidad, por ávida que ésta fuera. No podría tener significación práctica de tipo fundamental pues no sería posible que esa explicación, o a la luz de esa explicación, variaran las formas de nuestra existencia, ni tendríamos otro tipo de existencia a la que pudiera referirse la explicación. De manera que si supiéramos que íbamos a seguir existiendo eternamente, en la misma forma, ocurriera lo que ocurriera, pocos sentirían lo que en ese caso sería una curiosidad puramente singular e impersonal. Además, nos enfrentaríamos al hecho de que cualesquiera aspectos de la realidad que no pudiéramos percibir mediante nuestro aparato sensorial o intelectual, debería permanecer para siempre fuera de cualquier posibilidad de aprehensión, dado que estaríamos destinados a ser eternamente tal y como somos, con el mismo aparato sensorial e intelectual. La misma pregunta de si la mayor parte, alguna parte, o ninguna parte de la realidad es inaccesible para las facultades humanas sería imposible de contestar.

Sin embargo, nada de esto es necesariamente así. Y lo que hace que no sea necesariamente así es el hecho de la muerte. Cada uno de nosotros se enfrenta con la seguridad de un fin a su vida humana, y aunque el conocimiento de esto nos asusta tanto que la mayoría de nosotros evita pensar en ello, lo cierto es que tiene consecuencias fundamentales para nosotros como animales metafísicos que somos. Hace que nuestra búsqueda de un significado de la existencia sea una cuestión de significación práctica, y le da un carácter de urgencia y angustia, dado que nuestro ser futuro o nuestra aniquilación depende de la respuesta

---

[8] *El mundo como voluntad y representación*, ii.
[9] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

verdadera a esa pregunta. Al mismo tiempo abre la posibilidad de cierto tipo de respuesta que de otro modo sería descartada. El hecho de que nuestra existencia humana haya de terminar lleva implícita la posibilidad de que a continuación podemos entrar en algún otro tipo de existencia que no esté determinada por la naturaleza humana. Y desde fuera de los límites de la naturaleza humana es posible que podamos aprehender algo que no esté al alcance de los humanos. Así, la muerte, que nos incita a esperar que nuestro estar en el mundo tiene una significación que no está condicionada por los humanos, es a la vez una condición *sine qua non* de la mera posibilidad de que esto sea así.

Pero esto da lugar a una tentación que es casi irresistible y que sin embargo debemos resistir, la tentación de creer lo que queramos basándonos en que puede ser cierto. La ignorancia es ignorancia, no una licencia para creer lo que queramos creer. Lo único que sabemos, al menos para empezar, es que la posibilidad de que haya aspectos de la realidad que estén fuera de los límites de la experiencia humana —y de la posibilidad de que entremos en contacto en algún punto con dichos aspectos de la realidad— no puede descartarse. No sabemos si esta posibilidad se realiza o no. *A fortiori* no sabemos nada acerca de en qué consiste esa realidad —si es que efectivamente la posibilidad se realiza. Todas las religiones teístas caen en el error de proceder como si conocieran lo que no se puede conocer. Schopenhauer cree que esas religiones deben sus orígenes y su atractivo al miedo a la muerte. «Encontramos que el interés que inspiran los sistemas filosóficos y religiosos se basa esencialmente en el dogma de una existencia futura después de la muerte. A pesar de que los sistemas religiosos convierten la existencia de sus dioses en un aspecto principal, y es lo que defienden más enérgicamente, en último término esto se debe a que vinculan su creencia en la inmortalidad a la existencia de los dioses, y consideran que una cosa es inseparable de la otra; esto es lo único que consideran importante. Si pudiéramos asegurarles su dogma de la inmortalidad de algún otro modo, el vivo entusiasmo con que defienden a sus dioses desaparecería inmediatamente; y... si pudiera demostrarse la existencia continuada después de la muerte sin la existencia de los dioses —porque, por ejemplo, dicha demostración requiriera originalidad de modo de existencia— no dudarían en sacrificar a sus dioses en favor de su propia inmortalidad, y se convertirían en acérrimos defensores del ateísmo»[10].

Schopenhauer no creía en Dios, ni creía en la existencia después de la muerte. Consideraba que estos conceptos eran radicalmente incoherentes, en el sentido de que eran imposibles de formular sin contradecirse a sí mismo. La pregunta de qué se puede decir a la luz del hecho de que los límites de lo que es inteligible para nosotros no son necesa-

[10] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

riamente los límites de lo que existe, es una pregunta que se plantea muy profundamente, pero nunca cae en el error de tratar de especular acerca de aquello sobre lo que no se puede pensar, y menos aún de tratar de decir lo indecible o de expresar lo inexpresable. Nos conduce, por decirlo de alguna manera, al borde del abismo, y a continuación no sólo rehúsa hacer más que el mínimo comentario acerca de qué puede haber más allá de él, sino que insiste en que no es posible continuar ese discurso en nuestros términos, ni nos sería posible comprenderlo si lo expusiera otro tipo de ser con un conocimiento mayor que el nuestro.

Con una actitud vital que es el punto de partida de su contribución original a la filosofía, Schopenhauer acepta los límites del conocimiento tal y como los definió Kant. Está convencido de que la posibilidad de la comprensión humana está limitada por esas fronteras, y que la validación de cualquier afirmación, argumento, explicación o interpretación ha de estar contenida en ellos para *ser* una validación. El objetivo de su obra es llevar nuestra comprensión hasta esos límites sin caer en la incoherencia transgrediéndolos; y además hacerlo mediante conceptos que puedan comprobarse mediante la experiencia, y mediante argumentos que lleven sus propias credenciales.

En este último punto divide los sistemas de pensamiento que se han desarrollado para satisfacer la necesidad de metafísica del hombre en dos grandes grupos. Hay los que tratan de justificarse a sí mismos mediante observación y argumentación, proporcionando —o tratando de proporcionar— buenas razones para todo lo que dicen, y apoyando sus afirmaciones en las ventajas del caso que nos exponen; y hay los que, apelando a alguna autoridad, requieren una creencia no racional. Como él lo plantea, hay los que basan su validez en sí mismos y hay los que basan su validez en algo externo. Entre los sistemas del segundo tipo están los que «se conocen con el nombre de religiones y se dan entre todas las razas a excepción de las menos desarrolladas. Como he dicho, su evidencia es externa y, como tal, se denomina revelación, que se manifiesta mediante señales y milagros. Sus argumentos son fundamentalmente amenazas de males eternos e incluso temporales a los no creyentes, e incluso a quienes tan sólo duden. Como *ultima ratio theologorum* encontramos entre muchas naciones la estaca»[11]. Estos sistemas son, en su opinión, «para la gran mayoría de personas que no son capaces de pensar sino sólo de creer, y responden no a los argumentos sino sólo a la autoridad. Estos sistemas pueden considerarse metafísicas populares...»[12]. No tiene interés en combatir la existencia de estos sistemas, pues piensa que, dado que responden a una necesidad básica

[11] *El mundo como voluntad y representación*, ii.
[12] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

del ser humano, es inevitable que exista algo así. Son de escaso nivel intelectual y a lo largo de la historia sus defensores han tratado de silenciar toda crítica mediante la fuerza. También han tratado de adoctrinar a los jóvenes indefensos. «Si se graban en la mente a una edad suficientemente temprana, constituyen para cualquier hombre una explicación adecuada de la existencia humana y una base firme de la moralidad. Consideremos el Corán, por ejemplo; este espantoso libro[13] fue suficiente para marcar el comienzo de una religión mundial, para satisfacer la necesidad metafísica de innumerables millones de personas durante doce siglos, para convertirse en la base de su moralidad y de un notable desprecio por la vida, y también para inspirar guerras sangrientas y grandes conquistas. En este libro encontramos el ejemplo más triste y más pobre de teísmo. Es posible que se pierda mucho en la traducción, pero no he sido capaz de descubrir ni una sola idea valiosa en él»[14].

Sólo los sistemas de pensamiento de la otra clase, los que basan su validez en sí mismos, son filosofías en el verdadero sentido de la palabra. Tratan de basar sus argumentos en la razón suficiente, y al hacerlo apelan a que cada hombre los juzgue por sí mismo. Sin embargo, en el caso de filosofías intelectualmente serias esto es tremendamente difícil, dada la complejidad de aquello que tratan de explicar. La misma comprensión de estos sistemas requiere estudio y reflexión profunda. Sólo las personas que tengan no sólo el nivel de inteligencia necesario sino también el tiempo necesario pueden permitirse satisfacer su interés. Estas personas son una minoría, y lo más probable es que esto sea siempre así. Por lo tanto, incluso si fuera posible que el hombre llegara a una filosofía que fuera la única verdadera filosofía —y, como tal, capaz de sustituir a la religión— nueve décimos de la humanidad tendría que aceptarlo mediante la fe, de manera que para ellos seguiría siendo un cuerpo de fe que debe aceptarse porque alguien dice que hay que hacerlo.

Sin embargo, los defensores de la autoridad intelectual y del poder social siempre han pretendido que la legitimación que ellos mismos consideran validación basada en su interior se transmita a sus ideas. Durante miles de años los teólogos naturales han sostenido que la existencia de Dios, del alma y de la inmortalidad podría establecerse mediante el argumento racional, sin recurrir a la autoridad; incluso después de que Kant hubiera demostrado que ello era imposible, siguieron sacando a relucir sus «pruebas». La Iglesia, siempre que su posición se lo ha permitido, ha exigido a los filósofos que sus conclusiones estén

---

[13] [Cfr. el concepto que Hume tiene del Corán: «esa representación salvaje y absurda» en su ensayo *Of the Standard of Taste*. B. M.]

[14] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

de acuerdo con sus doctrinas[15]. Schopenhauer ridiculiza esto maravillosamente. «¿Para qué necesita una religión el sufragio de la filosofía? Tiene todo de su lado —revelación, documentos, milagros, profecías, protección del gobierno, la mayor dignidad y eminencia (como corresponde a la verdad), el consentimiento y la reverencia de todos, mil templos en los que se predica y practica, huestes de sacerdotes ordenados, y lo que es más, la inestimable prerrogativa de que se le permita inculcar sus doctrinas en las mentes tiernas de los niños, gracias a lo cual se convierten prácticamente en ideas innatas. Con tal abundancia de medios a su disposición, el seguir deseando el asentimiento de los malditos filósofos sólo puede significar que es más codiciosa de lo que parece compatible con una buena conciencia»[16].

Schopenhauer desprecia aún más a los llamados filósofos que se someten a la autoridad civil o religiosa, o a la moda intelectual, o que utilizan la filosofía como medio para algún otro fin mundano. Entre sus contemporáneos consideraba grandes ofensores a personas como Fichte, Schelling y Hegel, de quienes pensaba que obtenían cátedras y patrocinio en las universidades estatales porque enseñaban ideas políticas que satisfacían a la burocracia; que adulaban las sensibilidades religiosas de la época camuflándolas bajo nombres como «el absoluto» las entidades artificiales de la teología natural que Kant había reducido a escombros; que engañaban al público en lo que estaban haciendo encubriendo todo en un lenguaje deliberadamente oscuro y sentencioso; y que mediante todo esto pervertían el desarrollo intelectual de sus alumnos. No tenía tiempo para entrar en una polémica con ellos o con ninguno de sus protegidos. «Tengo tan poca intención de inmiscuirme en las disputas filosóficas de la época como de meterme en una pelea callejera» (*Cuadernos*). Lo que él consideraba su compañía natural entre los filósofos era muy diferente; era aquella parte más noble de la humanidad en todas las épocas, cuya vida está sometida al sentimiento de admiración filosófica y consagrada a la búsqueda de la verdad —una hermandad de espíritus que se han ido pasando la misma antorcha unos a otros a lo largo de la oscuridad de los siglos, remontándose a los presocráticos. Y como tal «se me ocurre tan poco ocuparme de los ensayos filosóficos de mis contemporáneos como se le ocurriría a un hombre de negocios que tuviera que viajar de capital a capital por motivos importantes tratar de conocer a todos los aristócratas y dignatarios de todas las pequeñas ciudades que estuvieran de camino» (*Cuadernos*).

---

[15] El razonamiento en el que se basa esta exigencia se ilustra ejemplarmente en el modo en que el jesuita Frederick Copleston rechaza la filosofía de Schopenhauer hacia el final de su libro *Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism* (pág. 210): «Si la filosofía de Schopenhauer fuera cierta, el cristianismo sería falso: si el cristianismo es cierto, como de hecho lo es, la filosofía de Schopenhauer es, en su mayor parte, falsa.»

[16] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

La visión que Schopenhauer tenía de la gran tradición a la que él consideraba que pertenecía se expone claramente en sus *Fragmentos sobre la historia de la filosofía,* la parte más importante de los dos volúmenes que componen *Parerga und Paralipomena.* Puede considerarse casi un libro independiente, de más de cien páginas, o bien una sinópsis extraordinariamente completa y detallada de un libro. Los encabezamientos de las diferentes secciones hablan por sí mismos: «Filosofía presocrática», «Sócrates», «Platón», «Aristóteles», «Los estoicos», «Los neoplatónicos», «Los gnósticos», «Scotus Erigena», «Los escolásticos», «Francis Bacon», «La filosofía de los modernos», «Observaciones sobre la filosofía kantiana», «Observaciones sobre mi propia filosofía». No tengo intención de reconstruir todo su viaje, pero tendré que decir algo acerca de la parte comprendida en las tres últimas secciones, a saber, la visión que tenía Schopenhauer del lugar que ocupaba en la filosofía moderna —es decir, la filosofía a partir de Descartes— y, en particular, su relación con Kant. Este es también el tema de la única sección de *Parerga und Paralipomena* que precede a *Fragmentos sobre la historia de la filosofía,* titulada *Boceto de una historia de la doctrina de lo ideal y lo real.*

Para Schopenhauer, el hecho de que Descartes (1596-1650) sea considerado el fundador de la filosofía moderna está plenamente justificado, por tres razones entre otras. La primera es que durante miles de años antes que él los pensadores de todas clases habían tratado de dar validez a sus pretensiones de conocimiento recurriendo a la autoridad, generalmente la autoridad de los textos antiguos —ya sean humanos, como los de Aristóteles, o suprahumanos, como los de una Biblia de inspiración divina— mientras que Descartes convirtió en condición de su método el hecho de que no se debía hacer esto. Así, fue el primer filósofo coherente desde el mundo antiguo que volvió su espalda a formas de argumentación que basaban su validez en algo externo, y que se esforzó consciente y sistemáticamente en utilizar sólo argumentos evidentes en sí mismos. A lo largo de este intento estableció —y este fue su segundo gran logro— que, lejos de que lo objetivo sea cierto y lo subjetivo incierto, la única certeza que tenemos consiste en lo que nos viene dado inmediatamente a través de una experiencia subjetiva. Cualquier tipo de conocimiento que pretendamos requiere ilación, y por lo tanto es susceptible de error. En tercer lugar, siguiendo este argumento, formuló el problema que ha sido, más que ningún otro, fundamental en la filosofía occidental desde entonces: ¿Qué puedo saber? Y ¿cómo puedo saber que lo sé?

Locke (1632-1704) recogió el reto que planteó Descartes, y describió el propósito de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* como «investigación del origen, la seguridad y el ámbito del conocimiento humano, junto con las bases y los grados de la creencia, la opinión y el asentimiento» (I. i. 2). El modelo de explicación al que llegó —muy influen-

ciado por Descartes, pero también por la nueva física de Galileo hasta Boyle (con la que Descartes estaba muy relacionado, como científico y como matemático, ya que fue entre otras cosas el inventor de la geometría analítica)— era algo como lo siguiente. Vivimos en un universo de objetos materiales que existen en un espacio y un tiempo ilimitados. Estos objetos chocan con nuestro aparato sensorial de diversos modos, por ejemplo, reflejando rayos de luz en nuestros ojos; o creando ondas sonoras que se transmiten por el aire y golpean nuestro tímpano; o presionando nuestra piel contra los extermos de nuestros nervios. De este modo, a través de nuestros sentidos, adquirimos conceptos como rojo, verde, sonoro, silencioso, duro, blando, caliente, frío, amargo, dulce. Estos estímulos se producen en combinaciones regulares que, mediante la experiencia, aprendemos a relacionar con objetos particulares como fuentes de los mismos, por ejemplo, en relación a los demás contenidos del mundo, las manzanas viven dentro de una pequeña gama de tamaños, formas, colores, consistencias, etc. y de niños aprendemos a identificar cualquier masa que reuna esas características dentro de esa gama como una manzana. (Por supuesto, nuestra percepción puede fallar: puede ocurrir que el objeto sea una fruta de cera, o un tipo de fruta diferente, o podemos engañarnos de algún otro modo, por la luz, tal vez, o la distancia, o la falta de atención.) A través de innumerables experiencias similares, generalizamos y formamos conceptos que nos permiten pensar acerca de los objetos cuando no están al alcance de la experiencia directa. Este paso decisivo nos libera de estar sometidos, como los animales, al aquí y al ahora, y nos permite crearnos una imagen del mundo que se extiende hacia adelante y hacia atrás desde nuestra localización en el tiempo, y en todas las direcciones más allá de nuestros horizontes espaciales. Sin embargo, todo nuestro conocimiento se deriva originalmente de la experiencia y eso constituye su fiabilidad, la única garantía que puede tener. Esta experiencia directa es en último término de dos categorías: sensación y reflexión. Reflexionando sobre nuestras sensaciones, y siendo conscientes de nuestra propia reflexión, aprendemos cosas acerca de las operaciones de nuestras mentes, y adquirimos conceptos como percibir, conocer, pensar, razonar, creer, dudar, etc.

Incluso hoy en día, tres siglos más tarde, esta explicación suele sorprender a mucha gente porque es una descripción de la realidad tan claramente cierta que resulta evidente. Sin embargo plantea varias dificultades, algunas de las cuales parecen resistirse a una solución, y otras que el mismo Locke reconoció y estudió. No hace falta reflexionar mucho, añadió, para comprender que el mundo que nos rodea no puede guardar una relación uno a uno con la imagen de él que creamos en nuestras mentes. Las cualidades sensoriales como el color o el olor, por ejemplo, no pueden existir independientemente de la sensación, y por

lo tanto requieren la existencia de un sujeto que experimente esas cualidades para poder existir. Para quienes no reflexionan, el color de la manzana puede parecer inherente a ella, un factor constitutivo como la forma y el tamaño, pero esto no puede ser, puesto que la forma y el tamaño, pensaba Locke, pueden existir exactamente tal y como los percibimos aunque no existan sujetos que los experimenten, pero el color no. Para que haya color, dice, se requiere una interacción entre un objeto y un sujeto pero no sucede lo mismo en el caso de la forma y el tamaño. Evidentemente, hay un sentido en el que los objetos tienen diferentes colores —unas manzanas son rojas, y otras marrones, unas son verdes y otras son amarillas— pero para un objeto el hecho de tener un color significa que tiende a causar determinadas sensaciones en la conciencia de un observador. Puede ser que este proceso siempre tenga su origen en el objeto, y difiera de acuerdo con qué objeto lo origine, pero no puede operar sin un sujeto, y por lo tanto no puede ser algo que sencillamente *esté* en el objeto, independientemente. Además de todos los colores, son propiedades de este tipo todos los gustos y todos los olores, y todas las variedades de características relativas como caliente y frío, oscuro y claro, suave y duro. El término que utiliza Locke es «cualidades secundarias». Por el contrario, las «cualidades primarias» son aquellos atributos que «existirían en el mundo tal y como existen, tanto si hubiera seres sensibles que los percibieran como si no»[17]. Ejemplos de cualidades primarias son el peso, la forma, las dimensiones y el movimiento. Esta distinción entre cualidades primarias y secundarias no la inventó Locke, pero sí fue él el primero que la expuso profunda y detenidamente: fue él quien la introdujo plenamente en la filosofía y esta teoría sigue relacionándose con su nombre más que con el de ningún otro filósofo.

Un segundo conjunto de problemas que surgen del modelo de Locke tiene sus orígenes en la doble función que desempeña la causalidad. El modelo postula, en primer lugar, la causalidad física de nuestras sensaciones mediante objetos externos a nosotros, seguido de, en segundo lugar, un proceso de ilación causal mediante el cual nosotros que recibimos estas sensaciones las traducimos a un mundo de objetos físicos que percibimos en un espacio que nos rodea. De manera que a pesar de que el simple acto de mirar un objeto puede parecernos todo lo directo e inmediato que puede ser un acto, esto es una ilusión, pues se trata de un proceso compuesto por dos cadenas de causa y efecto; el primero opera físicamente entre objetos (uno de los cuales es nuestro cuerpo), el segundo opera dentro de nosotros como sujetos de percepción. A lo largo de ambos procesos, las cualidades primarias y secunda-

[17] Locke, *Ensayo sobre el conocimiento humano*, II, xxi, 16, citado por Schopenhauer en *Parerga und Paralipomena*.

rias pueden desvirtuarse. Todos los colores parecen diferentes según cómo estén iluminados. Los objetos distantes parecen más pequeños de lo que son. Desde todos los ángulos excepto desde uno, un círculo no parece circular sino elíptico, de hecho, desde todos los ángulos excepto desde uno, todas las formas y superficies de dos dimensiones parecen diferentes a como sabemos que son. De estas y de otras muchas formas, los objetos del mundo externo pueden no ser como nuestros sentidos nos lo presentan. ¿Cómo, siendo así, podemos saber cómo son en realidad? ¿Tiene algún sentido decir «en realidad» en este contexto? Si lo tiene, ¿podemos saber cómo son las cosas en realidad? Y si podemos, ¿cómo podemos saber que lo sabemos?

Siguiendo este camino, Locke llegó a su propia formulación del problema fundamental que había planteado Descartes. Bajo esta forma se convirtió en el problema central de la tradición empírica, y se ha mantenido así desde entonces. Personalmente, pienso que, partiendo de las presunciones de los empíricos, una pregunta planteada en los siguientes términos: *¿Cómo puedo saber si, o hasta qué punto, el mundo real que existe en el espacio externo a mí se corresponde con la imagen de él que me he creado?* plantea un problema que no puede resolverse. El único modo posible de probar la exactitud de un dibujo es compararlo con el original: y si cuestionamos la exactitud de la percepción misma no podemos acceder al original excepto mediante una imagen, de hecho, la existencia misma del original es una inferencia de la imagen, y por lo tanto susceptible de duda. No podemos salirnos de la experiencia como tal y hacer una comparación independiente de ella con sus objetos (que en ese caso tendríamos que percibir independientemente de la experiencia, lo que es contradictorio). Dado el modelo empírico, cómo es el mundo independientemente de nuestra experiencia es una pregunta incontestable, con la consecuencia de que el conocimiento humano como tal presenta un problema insoluble.

Berkeley (1685-1753) se enfrentó a esta situación con una observación sencilla en si, pero que hizo época en la filosofía. Hemos de admitir, dijo, que lo único que puede presentarse ante nuestra conciencia es la experiencia. Así, al inferir de nuestras experiencias la existencia de entidades de una naturaleza categóricamente diferente —a saber, objetos físicos que no son experiencias— estamos planteando una hipótesis que nunca podremos justificar, y que de hecho nos es indiferente aunque sea cierta. Lo que es más, ni siquiera podemos hacer inteligible la idea de que los objetos existan de una forma que no sea la experiencia que tenemos de ellos. ¿Por qué entonces nos resistimos a la deducción evidente? *Lo que existe es la experiencia, y sujetos que experimentan.* Sabemos esto positivamente, porque sabemos, del modo más directo e innegable que pueda saberse nada, que nosotros mismos somos sujetos experimentadores que tienen experiencias. Y lo sabemos por exclusión, por-

que no se puede demostrar, ni concebir siquiera, la existencia de ninguna otra cosa. (Decir que la experiencia ha de ser experiencia *de* algo contituye una confusión elemental entre el lenguaje y la lógica: no hay ninguna razón lógica que impida que sólo existan sujetos experimentadores con sus experiencias.) Berkeley que fue, como Descartes, un producto de su época, también introdujo a Dios en su argumento. A preguntas como: «¿Significa su filosofía que no existen los objetos que no sean percibidos, de manera que, por ejemplo, los utensilios para cocinar que tengo en la cocina entran y salen de la existencia conforme los observadores entran y salen de la cocina?» contesta: «Esta situación no se plantea, porque hay un observador que percibe todo el tiempo, Dios, de manera que el mundo de la experiencia se mantiene en el tiempo del modo en que pensamos que se mantiene porque está sostenido en la mente de Dios.» Podría haber añadido, aunque no lo pensó, que las personas que no tienen dificultad para comprender lo que significa decir que el mundo existe en la mente de Dios, no deben de tener dificultad para comprender lo que significa decir que el mundo existe en las mentes de los hombres.

Afortunadamente, cuando se introduce la idea de Dios en un buen argumento, no resulta demasiado difícil sacarla de él. El sucesor inmediato de Berkeley en la gran tradición, Hume (1711-1776), tuvo pocas dificultades para demostrar que partiendo de la misma demostración de Berkeley, la existencia de Dios era una deducción de la experiencia directa tan incierta como lo era la deducción de la existencia de un mundo material independiente. Lo que es más interesante, aplicó el mismo argumento a una de las dos entidades a partir de las cuales Berkeley había explicado toda la experiencia humana, a saber, el sujeto experimentador, con el objeto de demostrar que no se puede localizar en la experiencia, y que por lo tanto no puede conocerse directamente. «El dolor y el placer, la pena y la alegría, las pasiones y las sensaciones se suceden unas a otras, y nunca se dan todas al mismo tiempo. Por lo tanto, ni de estas impresiones, ni de ninguna otra, podemos derivar la idea de un Yo; y en consecuencia, no hay tal idea»[18]. De diferentes formas este argumento ha reaparecido una y otra vez en las obras de los filósofos empíricos hasta nuestros días. Si se acepta, y se desecha el concepto de sujeto de la experiencia, la respuesta del filósofo empírico a la pregunta básica que habían planteado Descartes y Locke es: *«Sí, hay algo que podemos conocer con seguridad, y es que existen experiencias. Afirmar la existencia de cualquier otra cosa es hacer una deducción que no se puede demostrar. La realidad es la experiencia, y sólo la experiencia.»*

Así, el argumento empírico, ateniéndose a sus premisas, nos conduce fuera del dualismo cartesiano —lejos de una visión del mundo se-

[18] *Tratado acerca de la naturaleza humana*, libro I, págs. 238-9 (Everyman Edition).

gún la cual existen tipos de entidades radicalmente diferentes, una física y otra mental— hacia un monismo neutral, un mundo en el que todo se reduce a lo mismo, a la experiencia. Decir, como se ha dicho a menudo, que el empirismo llevado hasta sus últimas consecuencias nos conduce inexorablemente a un idealismo absoluto es falso, e ignora el hecho de que aquello a lo que realmente conduce es a una anulación de la distinción. Si la realidad conocida es exclusivamente la experiencia, no es más que cuestión de preferencia lingüística el que la describamos mediante un lenguaje de objetos materiales y conceptos científicos o en un lenguaje de impresiones sensoriales subjetivas y pensamientos. No se pone en juego ningún rasgo de la naturaleza de la realidad, pues es la misma realidad lo que se describe en cualquiera de los dos: la cuestión es sencillamente cuál de los dos lenguajes encontramos más adecuado. (Este argumento constituye la tesis central de la obra de A. J. Ayer *The Foundations of Empirical Knowledge.*) Este paso conduce evidentemente al desvío de la filosofía de la antigua discusión acerca de la naturaleza del mundo, que es sustituida por una discusión de modos alternativos de describir la experiencia —y de hecho este es el modo en que se ha desarrollado la filosofía empírica en el siglo XX.[19]

El modo característico que tenía Hume de refutar un argumento era demostrar que un determinado concepto no se derivaba de la experiencia, carecía de justificación empírica, y por lo tanto todo empirista coherente debía considerarlo vacío. Hasta aquí hemos mencionado dos casos a los que aplica este argumento, a Dios y al Yo; pero lo aplicó al concepto de la causalidad, de un modo desconcertante que tuvo consecuencias históricas importantes. Según la nueva ciencia (newtoniana), todos los movimientos de la materia en el espacio, que en conjunto constituyen la historia del mundo físico, se producen de acuerdo

---

[19] Véase, por ejemplo, Bertrand Russell, *Los problemas de la filosofía*, pág. 24:

> Cuando miro mi mesa y veo cierto color oscuro, lo que está claro en primer lugar no es «veo un color oscuro», sino, más bien, «un color oscuro es visto»... Dentro de los límites de la certeza inmediata, este algo que ve el color oscuro puede ser completamente momentáneo, y no ser lo mismo que en el momento inmediato tiene una experiencia diferente.

Y Wittgentein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.631:

> El sujeto que piensa, que percibe, no existe.

Y A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, segunda edición, pág. 126:

> Nuestro razonamiento a este respecto, como a muchos otros, está conforme con el de Hume.

Y Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, VI (7), toda la sección titulada «The Sistematic Elusiveness of "I"».

con leyes causales. Según las nuevas ideas de Locke, la observación del mundo se compone de los dos procesos causales descritos hace un momento en relación a su explicación de la percepción. Lo que es más, a la experiencia directa que adquirimos de ese modo, aplicamos (de nuevo) conexiones causales de deducción inductiva con el fin de formular un concepto, y de nuevo, utilizando conceptos a un nivel superior, para formular leyes científicas. En todos los niveles, se considera que la conexión causal es el tejido integrador del mundo, y también de nuestro conocimiento, además de ser lo que relaciona a ambos entre sí. Es lo que da cohesión y coherencia, por lo tanto, en todos los niveles. Es la razón de que exista un mundo. Es la razón de que no haya un caos.

La idea fundamental de Hume, tan sorprendente como la de Berkeley, era que la conexión causal no era algo que pudiera experimentarse. Su argumento comienza sometiendo el concepto de «causa» a un análisis y demostrando que connota no sólo una conjunción de dos estados de cosas, sino una conjunción *necesaria:* no sólo «sucedió A y después B», sino «sucedió A, por lo tanto sucedió B»; no sólo «sucedió B después de A», sino «B sucedió a causa de A». A continuación pasa a demostrar que mientras los sucesivos estados de cosas pueden observarse, no existe una tercera entidad observable en forma de vínculo entre ellos que establezca la necesidad de su conjunción. Puede argumentarse que podemos «pensar» esa conexión, pero es seguro que por mucho que nos esforcemos, no podemos localizarla mediante la observación.

La crítica podría decir: «Ah sí, pero podemos distinguir entre estados de cosas que están relacionados causalmente y los que sólo se relacionan fortuitamente por el hecho de que los primeros ocurren invariablemente juntos.» Pero eso no es válido. En primer lugar, muchos estados de cosas ocurren juntos en una conjunción que no es fortuita pero tampoco causal: por ejemplo, el día siempre invariablemente sigue a la noche, y la noche al día, pero ninguno de los dos es la causa del otro. En segundo lugar, no hay ninguna razón para que una conjunción fortuita no sea invariable. Podría darse el caso de que en algún lugar del planeta alguien que estornudara cada vez que yo tosiera (y sólo cuando yo tosiera). Esto es perfectamente posible, y sin que ninguno de los dos lo supiéramos podría haber sido así desde el día en que hubiéramos nacido y continuar hasta el día en que muriéramos. En ese caso la relación entre mis toses y sus estornudos sería totalmente invariable. Pero no causal. Y el hecho es que en un universo vasto y complejo como el nuestro, es más que probable que ocurran cosas juntas en una conjunción constante sin que se dé una relación causal entre ellas.

De manera que por muchas veces que observemos que en determinadas circunstancias un suceso de tipo A va acompañado o seguido in-

mediatamente por un suceso de tipo B, eso no demuestra que se dé una relación causal entre ellos. Pero esto, señala Hume, deshace la base inductiva de las leyes científicas. Por muchas veces que observemos que, por ejemplo, un cuerpo de gas aumente de volumen cuando se calienta, nuestras observaciones no demuestran que el calor cause la expansión, y por lo tanto no justifican lógicamente la expectativa de que la próxima vez que calentemos el gas se vaya a expandir necesariamente. Podríamos decir que si observamos la sucesión el suficiente número de veces, llegaremos a darlo por seguro antes de que ocurra. Hume contestaría que si lo que decimos es un hecho cierto, entonces es un hecho relativo a la psicología humana y no relativo a la lógica de la situación, que sigue siendo la que se ha expuesto. Es más, dado que la conexión causal no puede establecerse mediante la observación en ningún caso concreto, menos aún pueden las afirmaciones acerca de la causalidad general cobrar validez mediante las observaciones, por muy numerosas que éstas sean. Sin embargo, todas las leyes científicas son afirmaciones de este tipo —por ejemplo, la ley de Boyle según la cual a temperatura constante el volumen de una cantidad dada de cualquier gas es inversamente proporcional a la presión del gas. Lo mismo se puede decir de generalizaciones descriptivas que no contienen ningún tipo de elementos causales: por muchas veces que observemos que el agua es húmeda, eso no quiere decir que el agua sea húmeda. Sabemos que algunos líquidos no son húmedos, por ejemplo el mercurio, y puede ser que en algún tiempo o en algún lugar exista agua no húmeda. De manera que ni siquiera afirmaciones como «el agua es húmeda» pueden cobrar validez mediante la observación. Sin embargo es imposible formular una explicación de la experiencia en general —en otras palabras, enmarcar cualquier concepción del mundo, incluso cualquier concepción de *un* mundo— sin utilizar esos conceptos generales.

Hume demostró, en resumen, que la imagen del mundo expuesta por Newton y Locke —realista, de sentido común, científicamente demostrada aparentemente— está (a) construida a partir de la deducción inductiva, para la que es imposible encontrar una justificación lógica, y (b) erigida sobre presunciones acerca de la causalidad cuya validez no puede demostrarse. Estos argumentos tuvieron un efecto fundamental en Kant (1724-1804), a quien despertaron de su sueño dogmático, según su célebre cita. Hasta que conoció estos argumentos, en su madurez, había considerado que los fundamentos de la ciencia newtoniana eran totalmente seguros. Sus propios estudios sobre ello eran profundos y originales: a los treinta y un años se convirtió en la primera persona que publicaba una teoría física que explicaba la historia del universo desde el punto de vista de su evolución, apartándose de la premisa de que siempre ha tenido más o menos la misma forma. Sus obras más estrictamente filosóficas habían demostrado gran talento, pero

eran convencionales, del tipo de obras que sólo satisfacen las necesidades del momento y le procuran a su autor un reconocimiento que muere con sus alumnos. La revolución intelectual que para él había supuesto la lectura de Hume no le llevó a dudar que el mundo físico fuera como Newton lo había descrito. Ello estaba demostrado por la exactitud de todas las predicciones basadas en las leyes de Newton, relativas al sistema solar, las corrientes, la balística, la maquinaria, o lo que fuera. Sería falso decir que no poseemos todo este conocimiento. Lo poseemos. La cuestión es, a la luz de los argumentos de Hume: ¿Cómo es *posible* que lo poseamos? Las bases gemelas en las que Kant siempre había creído que se apoyaba —la observación de la relación causal y la inducción— resultaban no sustentarlo. Entonces, ¿qué lo sustenta? ¿Cómo es posible que poseamos un conocimiento del mundo que sea exacto y que no nos sea proporcionado *por* el mundo? ¿De dónde procede? ¿Cómo lo obtenemos? La pregunta no se refiere primariamente al funcionamiento del mundo, se refiere a la naturaleza del conocimiento, por lo tanto al funcionamiento de la mente humana. Y los intentos que Kant llevó a cabo de resolver el problema planteado de este modo hasta entonces ignorado le llevaron a considerar el intelecto humano de un modo completamente diferente. Hacia el final de sus investigaciones atribuyó a la mente humana cosas que hasta entonces todos los anteriores a él habían atribuido al mundo «exterior». Él mismo consideró que este giro era tan radical y revelador como el descubrimiento de Copérnico de que los movimientos de los cuerpos celestes cobran sentido si los consideramos desde el punto de vista del sol y no de la tierra como centro de referencia.

El punto de partida natural para el argumento kantiano es la observación de que lo que podemos percibir, experimentar o conocer ha de depender inevitablemente no sólo de lo que se puede percibir, experimentar o conocer sino también del mecanismo que poseemos para percibir, experimentar y conocer. En nuestro lenguaje actual podríamos decir que nuestros cuerpos están capacitados para recibir e interpretar ondas electromagnéticas de algunas frecuencias pero no de otras: ondas de luz y de calor, pero no ondas de radio ni rayos X. Si tuviéramos algún otro tipo de mecanismo, percibiríamos los objetos de otro modo. Cualquiera que haya hablado de lo que es la visión con alguien que sea ciego de nacimiento sabrá que le resulta radicalmente imposible formarse la más mínima idea de lo que es la visión, por muy inteligente o imaginativa que sea esa persona y por mucho interés que ponga en comprenderlo. Todos nosotros somos capaces de conceptuar objetos pero sólo a partir de los modos de percepción de que disponemos. Esto es lo que da más fuerza a la doctrina empírica de que el conocimiento se deriva de la experiencia. La misma frase inicial de la introducción a la *Crítica de la razón pura* dice: «Es indudable que todo nuestro conoci-

miento parte de la experiencia.» Los filósofos empíricos anteriores a Kant habían enfocado este hecho desde el punto de vista de sus consecuencias externas, pero Kant comprendió que lo que esta idea *descartaba* tenía consecuencias fundamentales para nuestra comprensión del mundo, dado que delimitaba los límites del conocimiento humano.

Tomemos como ejemplo la percepción de un objeto de la naturaleza tan pequeño y sencillo como una manzana. Podemos verlo, e identificar su localización en el espacio en relación a nosotros mismos y a cualesquiera otros objetos, dentro del universo físico conocido. También podemos localizar en el tiempo el momento en que la percibimos en relación a una infinidad de acontecimientos diferentes, dentro de la totalidad de la historia: «Mi vista tropezó con esta manzana a la una del mediodía del 16 de febrero de 1982 d.C.» Utilizando el sentido de la vista de un modo más exhaustivo, podemos observar detenidamente su color y su textura. Podemos percibir su forma exacta y podemos sentir su peso en nuestras manos, y su grado de dureza, su temperatura, el equilibrio de su masa si apuntamos con ella como si fuéramos a lanzarla. Utilizando otros sentidos podemos olerla, probarla, y escuchar los diferentes sonidos que se producen la tocamos o la golpeamos con diferentes tipos de objetos. Podemos partirla y repetir todas estas operaciones con la parte interior, observando los nuevos elementos, como pepitas y otros tipos de atributos como la consistencia y la textura. Podemos describir la manzana tan minuciosa y detalladamente como queramos, hasta el grado de explicar su estructura biofísica y su composición bioquímica. Pero cada una de estas operaciones que he enumerado depende del hecho de que poseamos un mecanismo de percepción determinado y proporciona información de un modo que no puede ser independiente del mecanismo, es decir, mediante datos visuales, táctiles, olfativos, gustativos y auditivos, y los conceptos que se derivan de todos ellos, y las operaciones con esos conceptos que constituyen el pensamiento. Sencillamente no existen otros modos de percibir la manzana o de fomarse un concepto sobre ella. Si tratamos de realizar un experimento mental e intentamos eliminar de la manzana todos esos atributos dependientes de nuestros sentidos y de nuestra mente a los que la asociamos, con el fin de llegar a lo que «realmente» es *en sí* independientemente de nuestra experiencia, aquello a lo que llegamos es indistinguible de la nada. Puede parecer que «ahí fuera» más allá de nuestras experiencias dependientes de nuestros sentidos ha de haber alguna entidad que cause estas experiencias en nosotros y que sea aquello que en inglés distinguimos con la palabra *apple* de otras entidades que nos proporcionan otras experiencias; pero su modo de ser independiente de toda experiencia posible es algo de lo que no podemos formarnos ni siquiera una idea fantasmagórica. Nuestra situación ante este hecho es la misma que la del ciego de nacimiento ante la visión. El

mundo tal y como lo experimentamos está inevitablemente mediatizado por nuestro aparato sensorial y mental. En consecuencia, este mundo de nuestra experiencia no es en absoluto un mundo de cosas como son en sí mismas sino un mundo de fenómenos dependientes de los sentidos y de la mente. Sencillamente no podemos acceder a las cosas como son en sí.

Hasta este punto el argumento de Kant puede parecer una versión más rica, vigorosa y sofisticada del argumento de Berkeley. Es cierto que tenía más en común con Berkeley de lo que él mismo estaba dispuesto a admitir, incluso ante sí mismo. (Schopenhauer consideraba la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* una mutilación de la primera, que Kant llevó a cabo con el fin, equivocado, de resaltar las diferencias de su argumento con el de Berkeley.) En cualquier caso, desde este punto del argumento Kant pasa a considerar el papel que nuestra mente, independientemente de nuestros sentidos, desempeña en la percepción, y aquí sus argmentos son más originales y profundos. Como ejemplo pequeño y directo de la percepción inmediata, tomemos de nuevo el hecho de observar una manzana. Para que yo tenga la experiencia que describo como «ver una manzana» deben darse, como mínimo, las siguientes tres condiciones: (1) he de recibir algún dato visual; (2) he de poseer el concepto de «manzana»; (3) he de ser capaz de reconocer si el dato visual encaja (o no encaja) en el concepto. Si no soy capaz de hacer estas tres cosas no puedo ver una *manzana*. Pero sólo la primera es sensorial, y sólo la primera es exclusivamente una actitud inmediata; las dos son de carácter mental, y dependen de que yo aporte disposiciones referidas a la situación sensorial. El resultado es, pues, que incluso el acto más sencillo de percepción directa no es exclusivamente una experiencia inmediata, sino más bien mental que sensorial, y requiere la intervención de la mente tanto como la del objeto que se percibe. Por esta razón, no puede existir lo que se entiende como *experiencia inmediata*. Admitimos fácilmente que para que yo vea una manzana ha de haber una manzana. Pero también han de darse esas condiciones mentales previas que posibilitan el hecho de que yo tenga la experiencia (que describo como ver una manzana). Algunas de las páginas más profundas de Kant están dedicadas a una investigación de la naturaleza de estas condiciones previas. Al leerlas se tiene la impresión de que está construyendo un suelo por debajo de lo que siempre se había considerado la base de nuestro análisis de la experiencia: a Locke la investigación de la experiencia le había llevado a estudiar sus condiciones previas, pero a Kant la investigación de esas condiciones previas le había llevado a considerar las condiciones previas de éstas a su vez.

Kant pasa a señalar que la mente interviene en la percepción de otro modo. Las percepciones se nos presentan no en un caos, en un revoltijo o en un torrente, sino como elementos dentro de una estructura

interconexa que podemos denominar «mundo» o «experiencia». Las dimensiones de esta estructura son el tiempo y el espacio. Los fenómenos estructurados de este modo están en constante cambio, pero de nuevo estos procesos son coherentes, no caóticos, debido a la interconexión causal de los estados sucesivos de los fenómenos. Pero si los fenómenos de nuestra experiencia no pueden existir del modo en que los experimentamos independientemente de nuestra experiencia de ellos, y por lo tanto independientemente de nuestro mecanismo de percepción, tampoco pueden hacerlo los marcos que no son más que las formas de su interconexión en nuestra experiencia: espacial, temporal, causal. Los conceptos de un espacio absolutamente vacío, en un tiempo absolutamente vacío, y una causalidad que no relacione nada con nada en absoluto, carecen de contenido; el espacio, el tiempo y la causa no son «cosas» que tengan una existencia separada, son modos en que los objetos y los sucesos se relacionan entre sí. Así, es posible imaginar un modo en el que, como formas vacías y no encarnadas, puedan introducirse en nuestras mentes desde el exterior y llenarse una vez ahí al introducir nuestros sentidos en ellas el mundo de los fenómenos. De hecho, no existe ningún modo en el que puedan existir «fuera» de nosotros, separadamente del mundo de los fenómenos, las formas que constituyen su interrelación. De manera que el tiempo, el espacio y la relación causal —constitutivos del marco estructural irreductiblemente necesario del mundo de los fenómenos— tienen que ser dependientes de la mente, como los fenómenos mismos: han de tener sus orígenes en nuestro enorme aparato mental que proporciona las condiciones previas necesarias para la experiencia.

La filosofía cuya base constituyen estas ideas se denomina «idealismo trascendental». Es la principal enseñanza de Kant y constituye el núcleo de lo que Schopenhauer tomó de él. Para algunas personas es evidentemente equivocada, a pesar de que es difícil o imposible de refutar. Y por la misma razón también lo son las idas mucho más sencillas de Berkeley. Uno de los pasajes más famosos de la obra de Boswell *Life of Johnson* contiene una confirmación de ello. «Cuando salimos de la iglesia, estuvimos hablando de la ingeniosa demostración del obispo Berkeley acerca de la no existencia de la materia y de que todo el universo es meramente ideal. Hice la observación de que aunque estábamos de acuerdo en que sus ideas no eran ciertas, era imposible refutarlas. Nunca olvidaré la diligencia con la que Johnson contestó, golpeando su pie con gran fuerza contra una gran piedra: «yo la refuto *así*"».

La suposición de que Kant o Berkeley negaran de alguna forma la realidad empírica constituye una total falta de comprensión de su pensamiento. Por el contrario, ambos filósofos insistían en ello con una perseverancia que otros habían encontrado innecesaria, o bien imposi-

ble. Ninguno de ellos rechazaba la validez de nuestras experiencias diarias de las piedras y de las manzanas. Lo que Berkeley negaba era la existencia de un mundo duplicado de objetos que correspondieran a estas experiencias y sin embargo fueran categóricamente diferentes de ellas. Kant, por el contrario, suponía que los objetos de nuestra experiencia debían tener algún sustrato de existencia independiente —en otras palabras, que tenía que haber cosas en sí mismas, independientemente de nuestra experiencia de ellas— pero que lo que eran en sí mismas era algo de lo que no podíamos formarnos ningún concepto, dado que *todo* lo relativo al modo en que las conceptualizamos depende de la experiencia. Expresar esto, como tiende a hacerlo Schopenhauer, diciendo que todo el mundo de fenómenos es exclusivamente un mundo de apariencias, conduce a la confusión, porque parece dar a entender que estas apariencias son ilusorias. Y eso no es lo que se dice. Por el contrario, desde un punto de vista berkeliano el mundo de los fenómenos es lo que es la realidad, y desde un punto de vista kantiano, el mundo de los fenómenos es la totalidad del mundo de la experiencia, creado mediante la interacción entre los sujetos trascendentalmente existentes y los objetos trascendentalmente existentes, ninguno de los cuales es capaz de figurar en él porque es algo que originan entre ambos. Por la misma razón, a pesar de que este sujeto y este objeto sean metafísicos en sí mismos e incognoscibles, se conoce su existencia porque son suposiciones previas necesarias de las experiencias que tenemos.

Locke ya nos había hecho familiar la proposición de que las cualidades secundarias, aunque se nos presenten como existentes «ahí fuera» en los objetos del mundo externo, requieren ciertas predisposiciones en un sujeto perceptor para poder existir. Por supuesto no sugirió que fuéramos conscientes de poseer esas predisposiciones ni aun menos de que las aplicamos a las situaciones de percepción. Hubiera estado de acuerdo en que si tratábamos de localizarlas dentro de nosotros mismos o en nuestras percepciones no seríamos capaces de hacerlo. Sin embargo, el análisis demostraba que eran las condiciones previas necesarias para las experiencias que teníamos: «si se da lo condicionado, la totalidad de sus condiciones debe darse también»[20]. Así, lo que hizo Kant fue extender a toda la experiencia lo que Locke había tratado de establecer en relación a las cualidades secundarias —y extenderlo no sólo a las cualidades primarias, sino al marco mismo: a la causaliad, sin la cual no es imposible concebir cualquier experiencia inteligible; y a las formas del tiempo y del espacio, sin las cuales nos es imposible concebir la existencia de un objeto material. Pero a pesar de que la

[20] *El mundo como voluntad y representación*, i. (Esta cita está tomada del apéndice «Crítica de la filosofía kantiana» que no aparece en la versión española de *El mundo como voluntad y representación*. *Nota de la T.*)

visión kantiana trasciende la distinción entre las cualidades primarias y secundarias, nos proporciona un fundamento de ella. Las cualidades primarias de Locke eran aquellas sin las cuales no podíamos concebir ningún objeto: y la razón por la que no podíamos concebirlo es que se relacionan con las condiciones previas necesarias para que podamos percibir un objeto en absoluto. Análogamente proporciona una solución al problema de la causalidad que le parecía insoluble. La razón por la que no podemos localizar las relaciones causales en ningún sitio dentro de nuestra experiencia del mundo, y sin embargo somos al mismo tiempo incapaces de formar el concepto de cualquier experiencia inteligible para nosotros mismos sin ella, es que es necesaria una condición previa a cualquier experiencia del mundo.

Las conclusiones de Kant abrieron un tipo de camino completamente nuevo a las fronteras del conocimiento y de la comprensión humana. Antes de él, se había partido de la presunción de que si había límites para el conocimiento humano, con el tiempo llegaríamos a ellos en nuestras investigaciones del mundo. Alguns personas habían creído que era posible ir aprendiendo más y más hasta que no quedara nada que aprender. Pero Kant introdujo la posibilidad, hasta entonces ni siquiera imaginada, de que los límites del conocimiento humano pudieran determinarse mediante la investigación de los límites de nuestras facultades. Si pudiera establecerse con seguridad qué condiciones previas han de darse dentro de nuestras propias facultades para que podamos tener cualquier experiencia o cualquier conocimiento, podríamos establecer en términos generales los límites de toda experiencia y de todo conocimiento posible. La experiencia o el conocimiento particular que adquirimos dentro de esos límites dependería de las circunstancias, pero no habría circunstancias en las que pudiéramos adquirir experiencia o conocimiento fuera de ellos. Esto no quiere decir que no pueda *haber* nada fuera de ellos, sino que nada que esté fuera de ellos puede ser un objeto de experiencia posible *para nosotros*.

En el curso de este argumento, Kant demostró que había áreas de actividad intelectual en la que las pretensiones de conocimiento transgredían los límites del sentido, por ejemplo, la metafísica tradicional, la teología y la psicología racional; o, por citar algún ejemplo, las «pruebas» de la existencia de Dios, y del alma, y las «pruebas» de la inmortalidad. No consideraba que había conseguido rebatir la prueba de la inmortalidad, ni de la existencia del alma, ni de la existencia de Dios[21], pero sí que había demostrado que todo ello estaba más allá de la

[21] De hecho, él mismo creía en las tres. En el contexto de su filosofía ello se puede defender como racional. Allí donde es posible determinar la verdad o falsedad de una proposición, es supersticioso apoyarse en la fe, pero donde no lo es, es igualmente supersticioso pretender afirmar con seguridad una posibilidad determinada. En ese caso, las únicas alternativas ra-

posibilidad de la prueba o la refutación, dado que estaba más allá de toda posibilidad de experiencia o de conocimiento, y por lo tanto era *imposible de conocer*. Sus argumentos a este respecto reducían a escombros gran parte de la filosofía y la teología de siglos enteros. Por esta razón Moses Mendelssohn (el abuelo del compositor, y no sólo uno de los filósofos más famosos de su siglo, sino un crítico importante de Kant) le puso el epíteto de *Der Alleszermalmer* —el pulverizador de todo. Schopenhauer, por otra parte, aunque tenía un concepto muy alto de los logros destructivos de Kant, consideraba que su logro supremo había sido la liberación del entendimiento humano del error ya antiguo y fundamental del realismo. La creencia casi irresistible de que el mundo existe fuera de nosotros independientemente de nuestra percepción de él y muy similar a como lo percibimos. La perforación de esta ilusión mediante argumentos valorados desde el interior era, en opinión de Schopenhauer, el avance más significado en la historia del pensamiento humano. Y consideraba que su propia filosofía había comprendido las posibilidades abiertas por él. «... la doctrina de Kant introduce en la mente de los que la han asimilado, una revolución tan radical que puede decirse que equivale a un renacimiento espiritual. En efecto, sólo ella es capaz de... librarnos del realismo nativo, ajeno al destino originario del intelecto... el espíritu... se despoja de todas sus ilusiones y ve las cosas bajo otro aspecto. Y sólo por la lectura de Kant se puede adquirir la preparación suficiente para comprender mi doctrina»[22]... «Mi línea de pensamiento, diferente de la de Kant, como también lo es su contenido, está completamente bajo la influencia de su filosofía, y la presupone necesariamente, pues parte de ella»[23].

El primer libro de Schopenhauer comienza con las palabras «El divino Platón, y el sorprendente Kant...», y sus obras a partir de ahí están llenas de palabras de elogio para el gran logro de Kant, y también un sentido de deuda personal hacia él. Las «meditaciones de Kant son las más profundas que jamás han surgido en la mente de un hombre»[24]. Es «aquel varón cuya profundidad venero admirado, y al cual debo tantas y tan grandes cosas, que su espíritu puede decirme, con las palabras de

---

cionales son o bien admitir que lo que se reconoce es una opinión falible, o bien suspender el juicio. Yo personalmente hubiera pensado que la conclusión más directa a la que se llega partiendo de sus premisas es el agnosticismo; pero la fe, en estas circunstancias, no es contraria a la razón.

[22] *El mundo como voluntad y representación*, i 12. La explicación de Schopenhauer de por qué la disposición original del intelecto es una disposición hacia el realismo se expone en una nota a pie de la página 88 y se discute en el capítulo 7.

[23] *El mundo como voluntad y representación*, 1. (Esta cita está tomada del apéndice «Crítica de la filosofía Kantiana» que no aparece en la versión española de *El mundo como voluntad y representación. Nota de la T.*)

[24] Carta fechada a 21 de diciembre de 1829.

Homero: "He apartado de tus ojos la oscuridad que antes los cubría"»[25]. «Su efecto sólo es comparable al de la operación de la catarata en un ciego»[26]. Operando enteramente desde dentro de la tradición central de la filosofía occidental, Kant había llevado la corriente principal de su desarrollo hasta un punto que, sin saberlo él mismo siquiera, entraba en contacto con las ideas que constituyen el núcleo del Hinduismo y el Budismo. De este modo, sin haberlo pretendido inicialmente —y a pesar de que murió sin saberlo— relacionó el pensamiento occidental con el oriental en el nivel más fundamental. Todo esto era parte de la posición en la que el mismo Schopenhauer consideraba que había llevado a cabo un paso decisivo, por no decir conclusivo. Por lo tanto es esencial para aproximarse a la filosofía de Schopenhauer comprender de qué modo concebía que la revolución kantiana había reunido todos los desarrollos más importantes de la historia del pensamiento humano anterior a él. La siguiente cita servirá para aclararlo.

«Dado que la separación que establece Kant entre el fenómeno y la cosa en sí, a la que llegó del modo que expliqué antes, superaba con mucho en profundidad y rigor de argumentación todo lo que se había alcanzado hasta entonces, sus resultados fueron infinitamente importantes. Al establecerla proponía, de un modo bastante original y totalmente nuevo, la misma verdad que Platón repite incesantemente, si bien vista desde otra perspectiva y basada en otro fundamento, y expone, con su lenguaje, del siguiente modo. Este mundo que aparece ante los sentidos no tiene existencia real, sino que es un devenir constante; es, y a la vez no es; y la comprensión de dicho mundo no es tanto conocimiento como ilusión. Esto es lo que expresa en un mito al comienzo del séptimo libro de la *República,* el fragmento más importante de toda su obra, que ya he mencionado en el tercer libro del presente volumen. Expone que los hombres, encadenados en una oscura caverna, no ven luz verdadera ni cosas reales, sino sólo la luz artificial del fuego que está detrás de ellos dentro de la caverna y las sombras de las cosas reales que pasan por delante de dicho fuego. Y sin embargo imaginan que las sombras son la realidad, y que la determinación de la sucesión de estas sombras es conocimiento verdadero. La misma verdad, aunque expuesta de un modo completamente diferente, también constituye la enseñanza principal de los *Vedas* y los *Puranas,* es decir, la doctrina Maya, que no es ni más ni menos que lo que Kant denomina fenómeno, opuesto a la cosa en sí. Se entiende que la obra de Maya es precisamente este mundo visible en el que somos un efecto mágico llamado a la existencia, una ilusión inestable e inconstante sin sustancia, comparable a la ilusión óptica y al sueño, un velo que envuelve a la concien-

---

25 *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente,* pág. 143.

26 *El mundo como voluntad y representación,* i 5.

cia humana, algo de lo que es tan cierto como falso decir que es y que no es. Kant no sólo expresó la misma doctrina de un modo totalmente nuevo y original, sino que la convirtió en una verdad demostrada e irrefutable mediante una exposición singularmente serena y desapasionada. Platón y los indios, por el contrario, habían basado sus opiniones exclusivamente en una percepción universal del mundo; las presentaron como expresión directa de la conciencia, y las presentaron de un modo más bien poético que filosófico y riguroso. En este sentido, su relación respecto de Kant es igual a la que se da entre los pitagóricos (Hicetas, Philolaus y Aristarco, que afirmaron que la Tierra se movía alrededor del sol) y Copérnico. Este conocimiento claro, y esta presentación serena y rigurosa de esta cualidad vana del mundo es la verdadera base de toda la filosofía kantiana; es su alma y su verdadero valor. Llegó a él mediante la descomposición de toda la maquinaria de nuestro sistema cognoscitivo, poniendo así de manifiesto el carácter fantasmagórico del mundo objetivo, y mediante una exposición detallada y extraordinariamente profunda. Toda la filosofía occidental, que parece sumamente torpe en comparación a la de Kant, había ignorado esta verdad, y por tanto había hablado, por así decirlo, en sueños. Kant fue el que la despertó de su sueño; de ahí que los últimos durmientes lo llamaran el pulverizador de todo. Demostró que las leyes que rigen infaliblemente la existencia, es decir, la experiencia, no deben aplicarse para deducir y exlicar la *existencia misma;* que su validez es por tanto sólo relativa, en otras palabras, no comienza hasta que la existencia, generalmente el mundo de la experiencia, esté establecida; que, en consecuencia, esas leyes no pueden ser nuestra línea de guía para una explicación de la existencia del mundo y de nosotros mismos. Todos los filósofos occidentales habían imaginado que estas leyes, según las cuales todos los fenómenos están relacionados entre sí, y que todas las que incluyo bajo la denominación de principio de razón suficiente —el tiempo, el espacio así como la causalidad y de deducción—, eran leyes absolutas incondicionadas, *aeternae veritates;* que el mundo mismo sólo existía a consecuencia de y conforme a ellas; y que teniéndolas como guía tenía que ser posible desvelar todo el misterio del mundo. Las premisas de las que se partía para este propósito, que Kant critica y reúne bajo la denominación de Ideas de Razón, sólo sirven para elevar el mero fenómeno, la obra de Maya, el mundo de las sombras de Platón, a una realidad superior, para ponerlo en el lugar de la esencia íntima y verdadera de las cosas, y por tanto para hacer que el conocimiento de todo ello sea imposible, en resumen, para enviar a los durmientes a un sueño aún más profundo. Kant demostró que aquellas leyes, y por lo tanto, el mundo mismo, están condicionados por el modo de conocer del sujeto. De ello se sigue que, por lejos que llevemos nuestra investigación guiados por esas leyes, no avanzamos ni un solo paso por lo que se re-

fiere a la cuestión principal, es decir, el conocimiento de la naturaleza íntima del mundo en sí y fuera de la representación; nos encontramos como una ardilla dando vueltas en una rueda. Por lo tanto podemos decir que los dogmáticos son como esas personas que piensan que si caminan en línea recta el tiempo suficiente llegarán al fin del mundo; pero Kant había dado la vuelta al mundo en globo, y había demostrado que, dado que era redondo, era imposible salir de él mediante un movimiento horizontal, pero que tal vez sí fuera posible mediante un movimiento perpendicular. También se puede decir que la enseñanza de Kant explica que debemos buscar el comienzo y el final del mundo no fuera de nosotros, sino dentro de nosotros»[27].

[27] *El mundo como voluntad y representación*, i. (Esta cita está tomada del apéndice «Crítica de la filosofía Kantiana» que no aparece en la versión española de *El mundo como voluntad y representación*. *Nota de la T.*)

Capítulo IV

Más argumentos para el idealismo trascendental

El idealismo trascendental estaba en el núcleo de lo que Schopenhauer tomó de Kant, y debe aceptarse al menos provisionalmente, aunque sólo sea el argumento como tal, si se desea seguir el desarrollo de su filosofía. Pero para muchas personas incluso esto constituye un obstáculo, dado que su actitud ante él es inflexiblemente despectiva. De manera que antes de continuar, es necesario exponer un análisis más profundo del idealismo trascendental, no con la intención de convencer al lector de su verdad, sino con la intención de convencerle de que no ha sido estudiado seriamente, fundamentalmente por dos razones: en primer lugar, es un argumento por lo general mal comprendido, y por lo tanto presentado, falsamente, como un argumento que se ha estudiado detenidamente, especialmente en el mundo de habla inglesa; en segundo lugar, tanto el argumento como su mala interpretación tan extendida son profundamente complejos y contrarios a la intuición. Comencemos por eliminar estos dos obstáculos.

He oído a muchos filósofos en Gran Bretaña, incluso a algunos muy dotados, afirmar que según el idealismo trascendental «todo existe en una mente, o en las mentes», o «la existencia es mental». Se trata de un error radical. No es lo que decían Kant y Schopenhauer, ni lo que creían. Por el contrario, ambos creían que la realidad subyacente de la que nos apartaba la superficie variable de nuestras experiencias contingentes y efímeras, existía en sí misma, independientemente de la mente y de sus percepciones o experiencias. Si la realidad fuera exclusivamente la percepción, o exclusivamente la experiencia, presumiblemente nos sería posible abarcarla exhaustivamente en la percepción o la experiencia, conocerla completamente, sin dejar nada de lado. Pero no es así, y el objetivo fundamental del idealismo trascendental está conteni-

do en la idea de que si bien nos es posible percibir o experimentar o pensar o considerar sólo en categorías cuya posibilidad, naturaleza y límites estén determinados por nuestro aparato, lo que exista no puede existir en sí mismo en términos de esas categorías, porque la existencia como tal no puede estar comprendida en categorías de ninguna manera. Esto debe significar que de un modo no fantasmagórico y no incomprensible, aquello que existe independientemente de la experiencia debe ser en toda su naturaleza diferente del mundo de nuestras representaciones. Pero dado que el mundo de nuestras representaciones es el único mundo que conocemos —y el único que podemos conocer— es casi irresistiblemente difícil no tomarlo por el mundo *tout court,* por la realidad, lo que hay, el mundo como es en sí mismo. Esto es lo que todos nosotros hacemos, es la visión de sentido común de las cosas, y sólo una reflexión profunda y sofisticada puede liberarnos de ella.

Es una tautología decir que el mundo tal y como lo percibimos y concebimos es únicamente algo que existe en términos de categorías dependientes de los sentidos y de la mente. Por esa razón, lejos de considerar que dicha tautología es una tontería, todos deberíamos sentirnos obligados a aceptar su verdad. La cuestión es, si hay algo más que nuestras percepciones y concepciones. El realista de sentido común dice, «Sí, hay un mundo de existencia independiente al que corresponden nuestras percepciones y concepciones». Berkeley dice: «Sólo existen nuestras percepciones y concepciones, y las de Dios.» Kant y Schopenhauer se diferencian sistemáticamente de ambos y dicen: «Nuestras percepciones y concepciones no pueden ser todo lo que hay, pero no pueden ser "como" lo que hay además de ellas, de manera que todo lo demás que exista no puede ser un mundo de existencia independiente que corresponda a ellas; sin embargo, dado que constituyen los límites de lo que podemos imaginar, no podemos formar ningún concepto de lo que hay además de ellas.» Sospecho que tenemos ante nosotros aquí los principales elementos de explicación de porqué una mala interpretación radical del idealismo trascendental ha sido absorbida por la tradición empírica. Es una tradición que se enorgullece de estar basada en la observación y el sentido común: hace suya la visión de sentido común del mundo y en consecuencia el error fundamental del realismo con el que todos crecemos. Así, es fácil ver cómo, cuando el idealista trascendental insiste en lo que en realidad es una verdad analítica, a saber, que toda nuestra concepción del mundo está en categorías mentales que no pueden aplicarse a nada independientemente de la conciencia, un empirista que cree que el mundo de la experiencia real y posible es todo lo que existe, puede pensar que está diciendo que nada existe independientemente de nuestras mentes. Esta interpretación se ve reforzada por el hecho de que los idealistas trascendentales utilizan tér-

minos como «mundo empírico» y «objeto físico» de acuerdo con sus propias presuposiciones y no aquellas de los empiristas: por «mundo empírico» se refieren no a la totalidad de lo que hay sino a la totalidad de las experiencias reales y posibles, lo que supone un uso más exacto de los términos; y mientras que muchos empiristas argumentarían que en el fondo todo se reduce a lo mismo, los idealistas trascendentales piensan que no es así. Y cuando hablan de «objeto físico» o de «objeto material» se refieren a un objeto tal y como figura en un mundo empírico en *su* modo de entender el término. De manera que según su utilización de los términos todo el mundo de objetos materiales es de hecho dependiente de la mente —pero sólo tautológicamente. Los idealistas trascendentales escriben en este estilo de una forma natural; pero sólo si compartieran las presuposiciones de los empiristas, cosa que no hacen, dirían lo que los empiristas consideran que dicen. La tendencia del empirista a interpretar erróneamente se acentúa probablemente si el único filósofo idealista de cuya obra tiene un conocimiento académico, y por lo tanto aquel de quien se derivan sus únicos conocimientos sólidos del idealismo, es aquel rechazado por su propia tradición, a saber, Berkeley. Kant no sólo no fue berkeliano de ninguna manera, sino que la necesidad —de la que cada vez fue más consciente debido al modo en que se malinterpretó su primera edición de *Crítica de la razón pura*— de disociar su filosofía aún más claramente de la de Berkeley de lo que lo había hecho, fue el motivo principal que le llevó a revisar el libro tan radicalmente como lo hizo para la segunda edición. En otras palabras, esa famosa revisión pretendía hacer frente precisamente al tipo de mala interpretación que sin embargo se ha perpetuado.

Después de doscientos años, sigue pareciendo que los filósofos empíricos parten de la presunción de que, en general, la realidad debe corresponder a nuestra concepción de ella. La mayor parte de las veces no establecen ninguna distinción efectiva entre el mundo y nuestro sistema del mundo, excepto en la medida en que tratan la discusión de este último como algo que sirve para la discusión del primero, como artículo de método. Conocen el argumento de la Ilusión[1], por supues-

[1] Este es el nombre que se suele dar a argumentos cuya finalidad es demostrar que las cosas no son, no pueden ser, siempre tal y como las percibimos. En la mayor parte de las circunstancias los objetos nos parecen más pequeños cuanto más lejos estén de nosotros, sin embargo sabemos que su tamaño es constante; la torre de la iglesia parece roja durante la puesta de sol, sin embargo sabemos que es gris; desde todas las direcciones excepto desde un círculo parece una elipse; y así sucesivamente. Hay infinitos ejemplos de este tipo, casi todos ellos triviales en sí mismos, pero lo que demuestran no es trivial, a saber, que el mundo no es «realmente» como se nos presenta en la experiencia. E incluso un filósofo que esté inequívocamente asentado en la tradición empírica encontrará, si sigue esa línea de reflexión el tiempo suficiente, que ello le conduce al dominio de lo incomunicable. Por ejemplo, Bertrand Russell: «Se dice a veces que "la luz *es* una especie de movimiento ondulatorio", lo cual es engañoso, pues la luz que vemos inmediatamente, que conocemos directamente por medio de nues-

to, y están de acuerdo en que las cosas no son en todos los sentidos como se nos presentan, pero tienden a pensar que las discrepancias en principio son todas susceptibles de una explicación racional, y que aparte de esas discrepancias el mundo debe ser en gran medida como lo percibimos, o de lo contrario no podríamos operar dentro de él con tanto acierto como lo hacemos. Lo que aún no se ha considerado, ni siquiera después de tanto tiempo, es que no hay un sentido inteligible en el que se pueda decir que nuestro sistema del mundo sea «como» el mundo es en sí mismo porque el primero sólo puede existir en términos de categorías dependientes de la mente y de los sentidos *y no hay otros tipos de categorías a partir de las cuales podamos hacer una comparación entre aquellos y el mundo.* E incluso dejando de lado la imposibilidad de la comparación, las categorías como tales sólo son aplicables a la experiencia, son formas de la experiencia: *categorizan* las percepciones, concepciones, y cualquier cosa que esté al alcance de nuestra conciencia y nuestro conocimiento; no es posible que sean rasgos de las cosas como son en sí mismas, independiente de la conciencia o del conocimiento. La principal conclusión a la que nos conducen esas consideraciones —que la realidad en sí misma no puede ser lo que creemos que es, sino que sea lo que sea independientemente de lo que pensamos que es, es algo radicalmente inconcebible para nosotros— es, en mi opinión, inevitablemente cierta, y es el núcleo del idealismo trascendental, pero los empiristas no parecen haber comprendido correctamente ninguna de las dos cosas.

Considero que la idea de que todo existe en una mente, o en las mentes, o que la existencia es mental, es increíble —ni siquiera coherente— y contraria a la intuición. Esa idea es la falsa imagen que se suele tener del idealismo trascendental. Pero la idea correctamente comprendida también es contraria a la intuición. A pesar de que los argumentos que la defienden puedan formularse coherentemente, y a pe-

---

tros sentidos, no es una especie de movimiento ondulatorio, sino algo completamente diferente, algo que conocemos todos si no somos ciegos, aunque no podamos describirlo de tal modo que comuniquemos nuestro conocimiento a un ciego. Al contrario, un movimiento ondulatorio puede ser perfectamente descrito a un ciego, puesto que puede adquirir el conocimiento del espacio por medio del sentido del tacto; y puede tener la experiencia del movimiento ondulatorio casi tan bien como nosotros, por medio de un viaje marítimo. Pero lo que el ciego puede comprender, no es lo que nosotros entendemos por *luz* precisamente, cosa que el ciego no podrá nunca comprender, ni nosotros podremos jamás describirle.

Ahora bien: este algo, que conocemos todos los que no somos ciegos, no se halla, según la ciencia, en el mundo exterior; es algo causado por la acción de ciertas ondas sobre los ojos, los nervios y el cerebro de la persona que ve la luz. Cuando se dice que las ondas *son* la luz, lo que se quiere significar realmente es que las ondas son la causa física de nuestras sensaciones de luz. Pero la luz misma, la cosa cuya experiencia tienen los videntes y no los ciegos, la ciencia no supone que forma parte del mundo independiente de nosotros y de nuestros sentidos. Observaciones análogas son aplicables a las otras clases de sensaciones.» (*Los problemas de la filosofía,* pág. 32.)

sar de que nuestro entendimiento pueda aceptarlos, tratar la realidad como si realmente fuera como el argumento dice que tiene que ser nos resulta casi totalmente imposible a la mayoría de nosotros la mayor parte del tiempo. Sin embargo, lejos de ser una peculiaridad del idealismo trascendental, lo mismo se puede decir de un empirismo coherente. Hay un pasaje famoso hacia el final de la exposición que Hume hace de su epistemología en el que dice: «La visión *intensa* de estas contradicciones e imperfecciones de la razón humana me ha afectado de tal modo, y ha turbado mi cerebro de tal modo que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y todo razonamiento, y no soy capaz de considerar ninguna opinión ni más probable ni más posible que otras. ¿Dónde estoy o qué soy? ¿De qué causas puedo derivar mi existencia? ¿Qué favor he de agradecer y qué furia he de temer? ¿Qué seres me rodean? ¿sobre quién tengo influencia, o quién tiene influencia en mí? Estas preguntas me confunden y comienzo a imaginarme en la condición más deplorable, rodeado de la más profunda de las oscuridades, y totalmente privado del uso de cualquiera de mis miembros o facultades. Afortunadamente sucede que dado que la razón es incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza misma sirve a tal fin, y me libra de esta melancolía y este delirio filosófico, ya sea relajando este estado mental, ya sea mediante una distracción, una impresión de mis sentidos que borran todas estas quimeras. Como, juego al backgammon, converso, y estoy feliz con mis amigos; y cuando, después de tres o cuatro horas vuelvo a estas especulaciones, aparecen tan frías y limitadas, tan ridículas, que no siento deseo de profundizar en ellas»[2]. Aun así, como diría el mismo Hume («un verdadero escéptico será prudente ante sus dudas así como ante sus convicciones filosóficas»)[3] no debemos dejar que el hecho de que algo sea contrario a la intuición nos lleve a pensar que es falso. Aquello que es contrario a la intuición es en sí algo que requiere una investigación filosófica, especialmente porque juega un papel *de hecho* muy importante en el enfoque de las cuestiones metafísicas.

Entre los rasgos más elementales de la situación humana se cuentan hechos como que estamos viviendo en la superficie de una bola gigante que gira sobre su eje, y al mismo tiempo se precipita por el espacio; que en el lado opuesto de la bola están otros que, en relación a nosotros, están al revés; que ellos al decir «arriba» se refieren a lo mismo que nosotros a pesar de que está en la dirección opuesta; y que en el espacio *como tal* no puede haber un «arriba» y un «abajo» de ninguna manera. Supongo que ninguno de mis lectores discutirá ninguna de estas proposiciones. Sin embargo son profundamente contrarias a la intui-

---

[2] David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, vol. i (Everyman Edition), páginas 253-4.

[3] *Ibid.*, págs. 257-8.

ción: todas ellas son notablemente difíciles, si no imposibles de comprender, especialmente la última. Los individuos que comenzaron a exponerlas —o a exponer las teorías que condujeron a ellas— fueron perseguidos como subversores de la religión o de cualquier otro orden establecido, o escarnecidos y considerados locos o lunáticos. Lutero se referia a Copérnico como «ese loco [que] desea invertir la ciencia de la astronomía». Incluso Bacon, un filósofo-científico de gran talento, consideraba que la teoría de la rotación de la Tierra era a todas luces basura indigna de un estudio serio.

Sin embargo, nuevas teorías como ésta daban origen no sólo a la ciencia moderna sino a la filosofía moderna: toda la tradición específica del pensamiento occidental se desarrolló a partir de la nueva visión del mundo de la que formaban parte. El empirismo de Locke que hoy en día puede parecernos burdo, elemental, de sentido común, incluye ideas que antes de la época de Locke habían sido ininteligibles para hombres de gran talento. En diferentes épocas importantes en el desarrollo de la misma tradición había tendencias adelantadas que contemporáneos eminentes consideraban igualmente pasos hacia la fantasía. En resumen, la tradición intelectual de la que somos herederos, que tendemos a considerar más realista y práctica, está basada en ideas que, cuando fueron nuevas, fueron tan contrarias a la intuición como cualquier innovación justificada lo ha sido siempre. Lo que es más, a pesar de que ahora podamos suponer que es evidente por qué esas ideas fueron contrarias a la intuición en principio, la evidencia se disipa si reflexionamos sobre ello. Esto queda reflejado en una famosa anécdota. «Al encontrar a un amigo en el pasillo, Wittgenstein le preguntó: "Di, ¿por qué siempre dice la gente que era *natural* que los hombres pensaran que el sol giraba alrededor de la Tierra en vez de que fuera la Tierra la que girara al rededor del sol?" Su amigo dijo: "Evidentemente, porque *parece* que el sol gira alrededor de la Tierra." A lo que el filósofo contestó: "¿Y cómo tendría que haber sido para que pareciera que la Tierra era la que giraba alrededor del sol?"»[4]. De hecho la situación es todavía más confusa, porque hoy en día sabemos que la Tierra gira, y sin embargo nos es prácticamente imposible ver o sentir gran parte de nuestra experiencia en base a la realidad de ese conocimiento. El resultado es que en nuestro pensamiento cotidiano irreflexivo la mayoría de nosotros aplicamos a todo nuestro entorno el mismo geocentrismo que nuestros remotos antepasados, que no conocían otra posibilidad.

Hay múltiples paralelismos entre la revolución conceptual llevada a cabo por Copérnico y el pensamiento de Kant, paralelismos que el mismo Kant señaló. A los que señaló, se podría añadir un paralelismo similar en el modo en que las dos teorías fueron acogidas. El idealismo

[4] Tom Stoppard, *Jumpers*, pág. 75.

trascendental se topó con el mismo desprecio e indignación por parte de personas inteligentes, la misma presunción abiertamente declarada de que era tan claramente contrario a la intuición que podía declararse erróneo sin discusión; e incluso cuando es respetado y comprendido —de hecho, incluso cuando es aceptado— sigue siendo tremendamente difícil admitir que uno *realmente* experimenta las cosas de acuerdo con lo que la teoría afirma. Obviamente de estos paralelismos no se sigue que porque la teoría heliocéntrica de nuestro sistema planetario haya resultado correcta el idealismo trascendental también sea correcto; pero sí se sigue que estas consideraciones particulares contra él no constituyen buenos argumentos. Puede ser que la verdad acerca de cualquier rasgo de nuestra situación sea casi insuperablemente contraria a la intuición. De hecho hoy *sabemos* que un considerable número de verdades fundamentales —tal vez, en un determinado sentido, la mayor parte de ellas, incluso aquellas que ya he especificado— lo son. Schopenhauer ofrece una explicación de porqué es así, a la que me referiré más adelante. Entre tanto, si se da el caso de que una teoría contraria a la intuición merece una consideración seria —y no se puede negar que la teoría de Kant merezca al menos eso— entonces debe considerarse seriamente.

Esto puede parecer evidente, pero en la práctica es verdaderamente difícil conseguir que se tome en serio el idealismo trascendental, incluso que lo tomen en serio muchos grandes filósofos. En una ocasión, estando en el salón de Karl Popper le pregunté porqué lo rechazaba, a lo que contestó golpeando la mano contra el radiador junto al que nos encontrábamos: «Cuando bajo las escaleras por la mañana, estoy seguro de que el radiador ha estado aquí toda la noche», una reacción que no está muy alejada de la reacción del doctor Johnson ante las ideas de Berkeley. Algunos de los mejores filósofos empíricos han considerado el idealismo trascendental algo tan débil que casi da la impresión de que se compadecen de Kant por el hecho de que expusiera esta teoría, desde la célebre observación de James Mill acerca de que conocía muy bien lo que «el pobre hombre estaba haciendo»[5], hasta algunos pasajes de la obra *The Bounds of Sense* de P. F. Strawson en los que el autor desacredita el idealismo[6] sin molestarse en exponer seriamente argumentos contra él, y a continuación baraja la posibilidad de que Kant estuviera tomándonos el pelo al exponerla. El libro de Strawson es especialmente interesante en este sentido. Tiene éxito en una doble empresa: en primer lugar demuestra que el programa de la metafísica constructiva de Kant es en su mayor parte un programa admirable que aún puede aclararnos muchas cosas; en segundo lugar, demuestra que no es lógi-

[5] Citado por Leslie Stephen en *The English Utilitarians*, vol. II, pág. 288.
[6] «Absurda»... «una fantasía doctrinaria»... «fantasmagórica»...

camente dependiente del idealismo trascendental (de lo que Kant estaba obviamente convencido), permitiéndonos así aceptar el primero y rechazar este último, lo que constituye el principal objetivo del libro. El hecho de que debamos desear rechazar el idealismo trascendental no se cuestiona, ni siquiera se discute. Da la impresión de que Strawson parte de que ya se ha puesto de acuerdo con sus lectores previamente en que el idealismo trascendental es una especie de fantasía ridícula, y por lo tanto la metafísica constructiva de Kant merece nuestra consideración sólo si se demuestra que es lógicamente independiente del idealismo trascendental. El hecho de que tomemos ambos aspectos del pensamiento de Kant seriamente es una posiblidad que no parece habérsele ocurrido siquiera a Strawson.

Se puede señalar, aunque sólo sea de pasada, que Kant no es el único gran filósofo universalmente reconocido cuyo argumento principal esté sujeto a este tipo de rechazo sin discusión por parte de los filósofos analíticos. Incluso a Platón se le ha dado un tratamiento similar. Anthony Quinton lo expresa con su agudeza y su mordacidad características: «Al fin y al cabo, ¿quién negaría que Platón fue un genio?, y sin embargo, ¿quién cree seriamente la visión del universo que tenía Platón?, que lo que realmente existe es un conjunto de entidades atemporales abstractas y que el mundo espacio-temporal es una especie de apariencia sombría. Se puede reconocer la genialidad de un filósofo sin aceptar muchas de las cosas que dice»[7]. La respuesta breve a las preguntas de Quinton es que la visión que rechaza, o algo muy similar a ella, ha sido aceptada por la mayor parte de quienes él considera los más grandes filósofos que haya habido jamás, y también por innumerables millones de otras personas, incluyendo a todos los que creen en las principales religiones mundiales. En otras palabras, casi todos los seres humanos que han vivido desde el comienzo de la civilización, incluso algunos de los mejor dotados la han aceptado. Esto no hace que sea correcta —creo que no es necesario insistir en ello— pero es una equivocación hablar como si en general todo el mundo estuviera de acuerdo en que es tan obviamente falsa que puede rechazarse sin discusión.

Hay un doble defecto en este enfoque. La tradición a la que todos los filósofos contemporáneos que he citado creen pertenecer comenzó con la nueva ciencia, y —además del hecho, que ya he señalado, de que los comienzos de dicha ciencia fueron tan contrarios a la intuición como lo es el idealismo trascendental— la visión del mundo a la que ha conducido en nuestros días es contraria a la intuición aún en mayor medida. Sería difícil imaginar algo más contrario a la intuición que cualquiera de los dos avances más sobresalientes de la física del siglo XX, a saber, la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica. Nadie

[7] *Men of Ideas*, ed. Bryan Magee, págs. 114-15.

comprende siquiera lo que *significa* la mecánica cuántica, y hay un debate abierto acerca de si no tendremos que revisar nuestros patrones de inteligibilidad para adaptarnos a ella[8]. De manera que el enfoque de sentido común de algunos filósofos contemporáneos difícilmente podría ser más contrario al estado actual de la tradición científica con la que fingen estar de acuerdo. Lo cierto es que sus actitudes no son de sentido común del modo en que lo eran las actitudes de Lutero y de Bacon ante Copérnico. Además de todo esto está el hecho —que discutiremos más detenidamente cuando lleguemos a la exposición que Schopenhauer hace de él— de que lo que es contrario a la intuición, es en gran medida de carácter biológico. Lo que es más, lo que no es de carácter biológico es en gran medida de carácter cultural. A Schopenhauer le enorgullecía señalar que el hinduismo y el budismo —cuyos seguidores, solía repetir, son, juntos, superiores en número a los de cualquier otra religión— poseían una versión de idealismo trascendental, por lo que el argumento no podía resultarles nuevo ni extraño a muchas personas de gran formación que vivieran en cualquiera de las partes del mundo en las que se practican esas religiones. Podía haber añadido justamente que siempre se ha aceptado en esas religiones que a un individuo le cuesta años de estudio y de reflexión ser capaz de perforar el velo de los fenómenos con su imaginación intelectual y dejar de tomar el mundo de la experiencia por el mundo como es en sí mismo. Sin embargo, aquí se da otro paralelismo: los alumnos de Kant suelen decir que les fueron necesarios años de estudio y de reflexión para comprender a su maestro.

Yo iría tan lejos como para decir que no hay ninguna teoría seriamente defendible acerca de la naturaleza de los objetos de la experiencia inmediata que no sea contraria a la intuición. Ya en 1912 Bertrand Russel escribió en su obra *The Problems of Philosophy* (págs. 30 y 40, la cursiva es suya): «De ahí que el sentido común nos deje en una completa oscuridad en lo que se refiere a la verdadera naturaleza intrínseca de los objetos físicos, y si hubiese una razón convincente para considerarlos como mentales, no podríamos legitimamente rechazar esta opinión meramente porque nos pareciera extraña. La verdad acerca de los objetos físicos *debe* ser extraña.» *Debe,* ciertamente. No hay ninguna rama importante del pensamiento humano, ya sea filosófico o científico, mediante la cual el mundo material de la experiencia subjetiva no sea considerado ahora como una superficie sostenida y presentada a nues-

[8] Véase, por ejemplo, Hilary Putnam en *Men of Ideas*, pág. 230: «Queremos decir: "La mecánica cuántica funciona, y el hecho mismo de que funcione significa que hay algo fundamentalmente correcto en ella." Y, en relación a su inteligibilidad, queremos decir, entre otras cosas que tal vez tengamos los patrones de inteligibilidad equivocados, que tal vez tengamos que cambiar nuestras intuiciones.»

tros sentidos por un orden de cosas subyacentes, más permanente y que es en sí invisible. En el caso de la ciencia este es el mundo interno y externo de las superficies de la materia, un mundo de células y moléculas, de átomos y partículas subatómicas, de estructura química y transmisión, de electricidad, magnetismo y gravitación, de masa y energía, de ondas y de gases. Gran parte de todo ello es contrario a la intuición en un grado muy alto. La mayor parte de lo que ya sabemos acerca de ello era inimaginable hasta ayer mismo; sin embargo no creer en la existencia de este mundo de entidades casi totalmente imperceptibles que nos rodean y que están dentro de nosotros se consideraría hoy en día un síntoma de ignorancia, estupidez, falta de imaginación, o tal vez incluso de leve excentricidad o locura, como se consideraría la no creencia en la rotación de la Tierra.

Si la verdad acerca de los objetos físicos *debe* ser extraña, cualquier búsqueda de ella ha de requerir la intervención de la imaginación tanto como la del intelecto. La suposición común de que para comprender una teoría basta ser suficientemente inteligente, queda fuera de lugar. Una y otra vez, como en los ejemplos que he expuesto, hombres sumamente inteligentes ponen de manifiesto una gran falta de imaginación, no de capacidad intelectual, en el modo en que no consiguen comprender una teoría, o en el modo en el que la critican, sin comprender su aspecto fundamental; de hecho esto nos sucede muy a menudo a todos nosotros. En consecuencia, la necesidad de auto-conciencia y autocrítica es tan grande en el nivel de la imaginación como en el nivel intelectual —tal vez, mayor aún en el caso de los filósofos porque tienden a aficionarse a una disciplina en la que sobresalen más por sus cualidades intelectuales que por sus cualidades imaginativas, y también porque una gran parte de su actividad normal (que consiste en intentos de establecer distinciones, especialmente sutiles y perspicaces) requiere una insistencia disciplinada y escrupulosa en la literalidad y la exactitud— y esta actividad, como cualquier otra, tiende a atraer hacia sí a personas que tengan una mente apropiada para ello. El idealismo trascendental pone a prueba nuestras limitaciones imaginativas mucho más estrictamente que ninguna otra teoría dentro de la tradición de la filosofía. En nuestra opinión, no sólo para el idealismo trascendental de Kant sino para el de la filosofía de Schopenhauer en general, necesitamos todos los recursos imaginativos de los que dispongamos, pues la profundidad imaginativa de ambos es muy grande.

Por razones que Karl Popper ha expuesto brillantemente y que he analizado en otra ocasión[9], no creo que sea posible demostrar la verdad de una teoría, pero sí creo que es posible demostrar que una teoría está más cercana a la verdad que otra; y, como Popper, pienso que esto

[9] Bryan Magee, *Popper* (Fontana, Londres, 1963).

ocurre no sólo con teorías falsificables y que por lo tanto pueden considerarse científicas, sino también con algunas teorías que no son falsificables, y que por lo tanto han de considerarse metafísicas. Y por razones que espero que este capítulo deje bien claras, pienso que el idealismo trascendental debe estar más cerca de la verdad que el realismo trascendental. Esto, repito, no quiere decir que yo considere que el idealismo trascendental sea toda la verdad. Por el contrario, sospecho que es posible que haya cabida para una teoría mejor, y en el capítulo 10 diré algo a este respecto. Lo que importa en este momento, y para seguir el argumento de Schopenhauer, es si las ideas fundamentales de Kant representan o no un avance en relación a las de Hume; a mí me parece claro que así es. También estoy convencido de que reaccionar contra sus defectos volviendo hacia, o quedándose en, el realismo trascendental es una regresión. Suele ser peligroso acusar a otras personas de no comprender una determinada teoría, pero realmente pienso, tal y como lo expresó Schopenhauer, que «a pesar de todo lo que pueda decirse, no hay nada tan perpetua y constantemente mal interpretado como el idealismo, dado que se interpreta que su sentido es la negación de la realidad empírica del mundo exterior. En esto se apoya el constante llamamiento al sentido común, que se manifiesta de muchas maneras...»[10]. A cualquiera que haya comprendido lo esencial del idealismo trascendental —y tengo que confesar que me fueron necesarios varios años de estudio para acercarme a ello— le resulta claro que desgraciadamente las críticas contrarias a él procedentes de posiciones empíricas y positivistas son anteriores, y no posteriores, a ese proceso de comprensión. Son poco profundas, y se basan en errores de interpretación. Por supuesto, el idealismo trascendental puede ser erróneo, pero no puede ser erróneo por *esas* razones.

El núcleo de lo que el idealista trascendental tiene que decirle al empirista es lo siguiente: «No se pone en duda ninguna de tus experiencias, y aun menos se niega. *Ninguna*. Tu opinión de que en efecto es así te está confuendiendo. Lo que se niega es la validez de la aplicación de la deducción que sacas de lo que experimentas a lo que no experimentas, incluso a lo que nunca podrías experimentar. Es una deducción que vuestros filósofos han tratado de justificar a lo largo de tres siglos y no lo han conseguido. Y vuestros filósofos de hoy en día que aplauden la demostración de Kant de la vacuidad de todos esos llamados conceptos empíricos, cuyo contenido no está entre los objetos de la experiencia posible, no parecen darse cuenta del hecho de que al hacerlo Kant demostró la vacuidad del concepto de la existencia independiente de las cosas. Es el idealismo trascendental, no el empirismo, lo que parte de la experiencia inmediata, y procede sólo mediante pasos

[10] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

que tienen una justificación. El empirismo, a pesar de su nombre, no hace ninguna de las dos cosas: parte de una presunción, que encuentra imposible justificar. Muchos de sus problemas eternamente irresolubles tienen su raíz en el hecho de que no pueden justificar lo que presuponen. Su error más fundamental es que confunde sistemáticamente la epistemología con la ontología: atribuye propiedades dependientes de los sentidos o dependientes de la mente a cosas de existencia independiente. Esto significa, en otras palabras, que atribuye existencia independiente a entidades que son dependientes de los sentidos o dependientes de la mente, y así pasa por alto aquello de lo que erróneamente acusa al idealismo trascendental. Lo hace por razones cuya explicación constituye una tautología (y si es una tautología, ha de ser cierta), no nos es posible percibir aquello que existe de otro modo que no sea a través de las categorías de las que disponemos en virtud de lo que somos, las categorías de los sentidos humanos, los sentimientos, el pensamiento, etc., y son categorías epistemológicas. De lo que existe como es en sí mismo, independientemente de nosotros y de nuestras categorías, no podemos formanos ningún concepto. De manera que no podemos *evitar* construir nuestros conceptos ontológicos en términos epistemológicos. Y por lo tanto crecemos acostumbrados a pensar que las cosas *son* en los términos en los que las *percibimos*. Es necesario un desengaño de carácter categóricamente fundamental para que comprendamos que no puede ser así, excepto en el sentido (si es que es un sentido) en el que la Quinta Sinfonía de Beethoven es como el surco de un disco de vinilo en el que se ha grabado dicha obra.»

El idealismo trascendental parte de una comprensión con la que el empirismo nunca se había puesto de acuerdo, excepto en la persona de Berkeley, y que indujo a Hume a algo cercano a la desesperación intelectual, a saber, la comprensión de que nuestra creencia de sentido común en un mundo independiente de objetos materiales que existe alrededor de nosotros en el espacio y en el tiempo no puede legitimarse mediante la experiencia, ni mediante la lógica, ni mediante ninguna combinación de las dos. Así, nuestra creencia cotidiana en ese mundo es una creencia metafísica: la visión de sentido común del mundo es una metafísica precrítica y primitiva. Nuestra aceptación de ella es un salto de fe imposible que carece de validez. Este hecho, tan contrario a la intuición, es extraordinariamente difícil de comprender —y, como señaló Hume, difícil de retener incluso después de que se ha comprendido— pero es un hecho de todos modos. A diferencia de Hume, el idealismo trascendental ofrece una solución al problema. Señala que muchas de las dificultades, paradojas y contradicciones aparentemente irresolubles con las que nos topamos en nuestro pensamiento realista acerca de la experiencia del mundo se disuelven cuando se suspende el postulado de su existencia independiente, que carece de validez. Algo

que Schopenhauer, como Berkeley, repite insistentemente, y que el realista malinterpreta insistentemente, es que la experiencia es lo que es y no otra cosa. El realista de alguna manera se ha metido en la cabeza que se niega la experiencia cuando, por el contrario, se insiste en ella. La experiencia es la experiencia: no es otra cosa. Todo el mundo de la experiencia es exactamente lo que parece: esto es lo que dice Schopenhauer, y lo dice varias veces. Dado que es el realista el que quiere hacer deducciones injustificadas acerca de la existencia independiente de un mundo de objetos materiales que se representan presumiblemente en nuestras experiencias —y que es el idealista trascendental el que señala que estas deducciones carecen de validez— es el realista trascendental, y no el idealista trascendental, el que fantasea. Para comprender esto es esencial que tengamos claro que lo que dice el idealista trascendental no es que el mundo empírico no exista «realmente»: por supuesto que existe. «Sólo a los espíritus extraviados por los sofismas se les puede ocurrir disputar sobre su realidad»[11]. Lo importante es que el mundo de la experiencia no puede existir independientemente de la experiencia. *Y punto.* No es un reino autónomo, herméticamente sellado y contenido en sí mismo. Por lo tanto no puede ser todo lo que hay. Lo que es más, para que tengamos las experiencias que tenemos, ha de haber algo además de esas experiencias y los procesos de la experiencia (veremos los argumentos de Schopenhauer a este respecto en el siguiente capítulo), y por lo tanto no puede tampoco existir independientemente de ello, sea lo que sea. De manera que los idealistas trascendentales presentan lo que es empíricamente real *no* como algo cuya existencia sea ilusoria, y *no* como un reino que está en contra de lo trascendentalmente ideal y de alguna manera en conflicto con él, sino como un reino que es exactamente lo que nos parece a nosotros, ni más ni menos, y las condiciones de su posibilidad están contenidas (tal vez incluso comprendidas) en lo que es trascendentalmente ideal. En otras palabras lo trascendentalmente ideal y lo empíricamente real son complementarios, los dos componentes de la realidad total, y sin lo primero, lo último no podría existir. No hay nada en absoluto —quiero decir, nada necesariamente— religioso en esa visión, ni mucho menos místico, y aun menos oculto: por el contrario, hemos llegado a ella exclusivamente mediante procesos de razonamiento. Yo personalmente diría que a esta postura se llega de un modo más riguroso, y más justificable desde el punto de vista lógico, que al realismo trascendental.

La historia de las ideas, incluida la disciplina de la filosofía, se desarrolla imprescindiblemente mediante la crítica. *A* expone una teoría, y a continuación *B*, que comprende no sólo su valor sino algunos de sus puntos débiles expone una nueva teoría que incluye lo que es correcto

[11] *El mundo como voluntad y representación*, i 27.

de *A* y excluye sus defectos. Entonces llega *C*, que hace exactamente lo mismo con la teoría de *B*. Y así sucesivamente, aunque desordenadamente, con interrupciones, rodeos, zigzages, incursiones en callejones sin salida, ondas de reacción, etc. Siempre hay defensores a ultranza de *A* contra *B*, que cuando llega *C* y efectivamente critica a *B*, afirma que *C* justifica las ideas que les interesan. Todos tenemos la tentación de quedarnos en el punto de reposo más adelantado que nos parezca más cómodo, y de volver a él después de intentos infructuosos de avanzar. Este deseo imperioso de volver a, o de quedarnos en, una solución anterior a una larga sucesión de soluciones fracasadas tiene sus raíces en la psicología humana, y se encuentra en todos los campos de la actividad humana: en la política es una de las muchas razones de porqué las actitudes conservadoras son perennes. En filosofía es la razón de que no sólo haya cartesianos y partidarios de Locke sino también platonistas y aristotélicos. Es tentador deducir que toda posición que una vez haya sido defendida por alguien continuará siendo defendida por alguien. Por supuesto, si todos los individuos se comportaran así, no habría historia intelectual, pero eso no se puede argüir como objeción intelectual: si una teoría pudiera ser «correcta» sería erróneo, o al menos innecesario, cambiarla, y la resistencia a cambiar —por muy temperamental, psicoemocional o interesada que fuera su base— sería intelectualmente justificable. Pero en la realidad no parece que haya habido jamás una filosofía que no fuera susceptible de una crítica válida. Aun no ha sucedido que todas las críticas de *S* acerca de *R* hayan quedado invalidadas por las críticas de *T* acerca de *S* (al menos en casos en los que *S* y *T* hayan sido filósofos conocidos). Siempre se ha requerido —se trata de un movimiento hacia adelante, no hacia atrás— una nueva síntesis, o una teoría innovadora que recoja las antiguas y a la vez las sustituya proporcionando soluciones aceptables a problemas que eran incapaces de solucionar.

Como vimos en el capítulo anterior, así es como se ha desarrollado la filosofía moderna a partir de Descartes, a través de Locke, Berkeley y Hume, hasta Kant. Pero en ese punto la corriente principal se convierte en un delta. Dado que el idealismo trascendental es contrario a la intuición, los defensores de la tradición empírica se han agarrado a los defectos de Kant como justificación para quedarse en su propia tradición. En consecuencia nunca han ido en realidad más allá de Hume, que representa (como habría dicho el mismo Kant) la mejor posición establecida anterior a Kant. Muchas de sus figuras más sobresalientes lo han reconocido, algunos desesperadamente, otros de muy buena gana. Un ejemplo de esta última postura es A. J. Ayer, quien, hablando del positivismo lógico (que también se conoce como empirismo lógico) ha explicado en varias ocasiones y de un modo contundente esta limitación; por ejemplo: «Es interesante comprobar cómo gran parte de

la doctrina que ahora se considera especialmente característica del positivismo lógico ya fue establecida, o al menos presagiada por Hume»[12]. Un ejemplo de la primera actitud es Bertrand Russell, que comienza su capítulo sobre Hume en su *Historia de la filosofía occidental* con este párrafo desesperado:

> David Hume (1711-76) es uno de los filósofos más importantes, porque desarrolló hasta su conclusión lógica la filosofía empírica de Locke y Berkeley, y al profundizar en ella, la convirtió en increíble. Representa, en un determinado sentido, un punto muerto: en su dirección, es imposible avanzar más. Refutarle siempre ha sido, desde que escribió, el pasatiempo favorito de los metafísicos. Por mi parte, no encuentro convincente ninguno de sus rebatimientos; sin embargo, sólo puedo esperar que se pueda descubrir algo menos escéptico que el sistema de Hume.

Russell dice que un empirismo completo no es creíble, pero si se considera que abarca —como se piensa habitualmente— la idea del realismo trascendental, yo diría incluso que no es siquiera coherente. Por lo tanto si se rechaza el idealismo trascendental se requiere un tercer sistema. Puede ser que éste sea el siguiente paso hacia adelante, el siguiente gran acto de genio innovador que está ante nosotros en la historia de la filosofía.

No es fortuito que los temas más profundos en los que penetra la investigación dentro de la tradición empírica o realista, estén en el nivel de la epistemología —*¿Qué podemos saber? ¿Cómo podemos saber que sabemos?*— puesto que éste es el nivel en el cual estas preguntas pueden formularse partiendo de la base de las presunciones empíricas. El tema de la existencia como tal no puede abordarse partiendo de la base de esas presunciones porque, por razones expuestas en el capítulo anterior, no hay ningún modo en que la existencia *como tal*, independiente de nuestro conocimiento de ellas, pueda caracterizarse o conceptualizarse coherentemente; y lo que sabemos no puede exceder los límites de lo que podemos preguntar —irónicamente, Kant fue el primero que lo com-

---

[12] *Positivismo lógico*, ed. A. J. Ayer, pág. 4. Estas afirmaciones de Ayer son abundantes: véase por ejemplo pasaje de la pág. 49 de *Modern British Philosophy* (ed. Bryan Magee) que comienza:

> MAGEE: ... Las ideas fundamentales de *Language, Truth and Logic* están expuestas de un modo muy claro y muy sencillo. ¿En qué consisten?
> AYER: Son muy sencillas. Se derivan en gran medida de Hume...

O: «No sólo Hume excluye la metafísica por las mismas razones que posteriormente darían los positivistas vieneses, sino que también puede considerarse que introdujo el famoso principio de la verifiabilidad...» (*Part of My Life*, A. J. Ayer, pág. 116).

prendió. Sin embargo, en el acto mismo de plantearse las preguntas básicas del empirismo, se deja de lado una ontología. El hecho de que haya una posibilidad de «conocer», de concebir cualquier cosa que pueda conocerse o ser conocida —ese estado, *sea el que sea,* que se acepta como dado— *ése* es el mayor misterio de todos. Sin embargo, cualquier intento de hacer preguntas acerca de ello es considerado por los filósofos empíricos, de forma coherente teniendo en cuenta sus premisas, un intento en vano, porque las preguntas mismas o bien carecen de sentido o bien son imposibles de contestar.

Si, aunque sólo fuera por el interés del argumento, permitiéramos a una filosofía empírica presuponer una ontología, sé de más de una que daría origen de forma natural a una epistemología empírica completamente coherente en lo que respecta a nuestro conocimiento de los objetos. No podría refutarse mediante el análisis epistemológico, y por lo tanto no sería refutable dentro de una tradición filosófica cuyo nivel de penetración más profundo fuera el nivel epistemológico. Así, dentro de dicha tradición, podría aparecer como verdadera explicación de nuestro conocimiento, con la única condición de que no podrían establecerse sus presunciones. Dicho de otra manera, obviamente sería posible que fuera cierta, pero no nos sería posible demostrar que era cierta. Sucedería aproximadamente lo siguiente. Si el mundo material existe independientemente de que lo experimente o no un ser sensible, el grado de éxito que alcancen las entidades vivas en sobrevivir dentro de él a cualquier nivel de la evolución, tiene que estar relacionado con su grado de adaptación a él. El realismo en este sentido cotidiano de la palabra puede no ser suficiente para garantizar la supervivencia, pero el no realismo más allá de un determinado punto está abocado a traer la destrucción inevitablemente. En los niveles más altos, los niveles de las especies animadas y sensibles, la capacidad de supervivencia consiste, entre otras cosas, en la fiabilidad y la velocidad con la que se puede captar e identificar la comida, los enemigos y los caminos para escapar. Por lo tanto, una criatura necesita disponer inmediatamente de una representación de su entorno específica, detallada y ajustada, partiendo de la base de que puede actuar con realismo suficiente, en el sentido cotidiano, para sobrevivir. Es difícil para nosotros no enfocar esa representación en términos visuales —las mismas palabras «enfocar» y «representación» contienen una metáfora visual— pero en principio puede presentarse de muchas formas diferentes. Los murciélagos captan la localización y la forma de los objetos de su entorno mediante una interpretación sofisticada aunque precisa de los reflejos de los sonidos que ellos mismos emiten, una especie de radar natural. Las formas de los sentidos que se utilicen no son el factor decisivo: lo que cuenta es la precisión y la utilidad de la información obtenida. Por lo que sabemos de la evolución, podría decirse que es prácticamente seguro que sólo

han sobrevivido aquellas especies que, entre otras cosas, tienen un aparato sensorial que les proporciona una representación precisa y detallada de aquellos aspectos de su entorno que son importantes para su supervivencia, y que ese aparato ha evolucionado en todos los casos como mecanismo de supervivencia a lo largo de millones de años de selección natural. Esto explicaría porqué el mundo físico está tan cercano al modo en que lo percibimos los humanos en nuestro alto nivel alcanzado a lo largo de todos los procesos evolutivos, y sin embargo sigue sin ser exactamente igual[13]. Por este motivo, el hecho es que hay dos mundos, uno es el de las cosas en sí mismas, el otro es la representación del mundo en los sentidos y en las mentes de los seres conscientes que son capaces de contactar con él sólo mediante imágenes y conceptos que están dentro de sus propios cuerpos y que se desarrollaron con ese propósito; y la discrepancia entre los dos mundos siempre ha de ser una posibilidad lógica y práctica. Incluso en ese caso, por todas las razones expuestas en el capítulo anterior, no podríamos tener un acceso directo independiente de la experiencia a los objetos, que sería lo único que nos permitiría comprobar la validez de nuestro «conocimiento» mediante una comparación directa de nuestra percepción de la realidad con la realidad misma. De manera que este modelo epistemológico posible, derivado de la biología evolutiva —a pesar de que pueda parecer que proporciona una explicación que, si es cierta, sí que constituye una explicación— no puede comprobarse. (Dejo de lado las notables dificultades que existen para demostrar la teoría de la evolución misma[14]: me ciño exclusivamente a la epistemología.) Hasta este punto, sigue siendo necesario para ella, como para cualquier teoría de la percepción que parta de las presunciones del idealismo trascendental, un salto de fe: puede ser cierta, pero no es demostrable, y por lo tanto es un sistema de creencias metafísico. Sin embargo, si ese fuera su único inconveniente, sería posible ser realista sin caer en la contradicción, siempre que se reconociera que se acepta mediante la fe, no mediante el conocimiento.

Digo «si ese fuera el único inconveniente» porque en las palabras con las que he planteado este ejemplo he aceptado, sólo para poder plantear el argumento, dos presunciones que no se pueden aceptar. La primera es la existencia del orden natural como indiscutible. La segun-

---

13 También proporcionaría una explicación posible el carácter contrario a la intuición que poseen algunos aspectos de la realidad. Schopenhauer prácticamente expuso todo este argumento en su explicación de por qué nuestros intelectos son instrumentos tan inadecuados para contestar las más amplias preguntas de la existencia; no estaban desarrollados para ese propósito, sino para uno muy diferente, para nuestra supervivencia animal —y para *ese* propósito ha demostrado ser notablemente eficaz. Volveremos sobre ello en el capítulo 7.

14 Véase por ejemplo el capítulo 27 de *The Poverty of Historicism* de Karl Popper.

da, impermisible por que se puede demostrar que es falsa, es que el único requisito de una epistemología coherente es que explique nuestro conocimiento de los objetos. A estas alturas no debería ser necesario explicar la primera de estas objeciones. En cuanto a la segunda, una epistemología coherente debe explicar no sólo nuestro conocimiento de los objetos sino también el marco espacio-temporal en el que se perciben. Y como Kant comprendió claramente —es el punto de partida natural de su rebatimiento del realismo trascendental, y la exposición que hace de ello se ha convertido en un *locus classicus* en la historia de la filosofía— esto no puede hacerse partiendo de la base de las premisas empiristas. Aquí llegamos a una objeción nueva, y esta vez contundente, al realismo trascendental, una objeción que se refiere a los límites de un marco del que el realismo trascendental no puede prescindir. Si los objetos materiales, que no se pueden concebir de otro modo que no sea en el espacio y en el tiempo, existen independientemente de la experiencia, entonces sus interrelaciones espaciotemporales también deben existir independientemente de la experiencia. En ese caso, ¿son ilimitados el tiempo y el espacio? Si no lo son, ¿tuvo el tiempo un comienzo y trendrá acaso un fin? Si tuvo un principio, ¿nos está negado preguntar qué había, qué sucedía antes de él? ¿No podemos preguntar qué sucederá después del fin? De hecho, ¿puede formularse coherentemente siquiera el concepto del tiempo como algo que empieza y termina sin tener que postular una meta-tiempo para que empiece o finalice *en él* —y entonces, no podrían formularse las mismas preguntas acerca de ese meta-tiempo? Las mismas antinomias se plantearían a propósito de las relaciones causales entre los sucesos dentro del mundo empírico. Si el actual estado de cosas es el resultado causal de lo que le precedió, y de lo que le precedió a éste a su vez, y así sucesivamente, ¿hubo alguna vez un primer estado de cosas? En caso de que sí, ¿qué lo produjo? Si hay alguna respuesta *en absoluto* a esa pregunta, sin duda no es el primer estado de cosas, sino el producto causal de algo anterior a ello. Pero si no hay respuesta, consideramos sólo un instante aquello a lo que nos enfrentamos: un mundo no sólo inexplicado sino *por definición* inexplicable, que llega a la existencia a partir de la nada (y que no es creado por Dios tampoco, dado que eso sería una explicación causal, de la que entonces tendríamos que preguntar: «¿Y cómo llegó él ahí?»). En cuanto al tiempo y a la causalidad, y también en cuanto al espacio: si el espacio tiene límites, ¿hay algo que me impida preguntar qué hay más allá de él? En ese caso, ¿qué podría impedir, en principio, que un cohete continuara en línea recta eternamente? ¿Se estrellaría contra algo al llegar un momento dado? ¿Contra qué? ¿Existiría ese algo en un espacio? En ese caso, se podría preguntar qué hay más allá de él, y en ese caso no constituiría un límite, pero si no, ¿cómo podría constituir un obstáculo?

Todos estos problemas aparentemente irresolubles surgen a partir de la presunción de que el tiempo, el espacio y las secuencias de la interconexión causal tienen límites. Si no los tienen —o si tratamos de esquivar los problemas asumiendo que nos los tienen— lo que sucede es que nos encontramos con otro conjunto de problemas que son igualmente irresolubles. Asumamos que el marco espacio-temporal ha de ser infinito, ha de ser un marco de espacio ilimitado y de tiempo sin principio y sin fin, dentro del cual todas las cadenas de los sucesos causalmente interrelacionados carezcan de principio. Como a Schopenhauer le gustaba señalar, el momento actual podría no existir, y podríamos no existir en el presente, si hubiera sido necesario que transcurriera un tiempo infinito para alcanzar el *ahora*. Lo mismo se aplica a cualquier cadena causal de sucesos. En cuanto al espacio, el universo no puede ser infinito y seguir *siendo:* pues, para existir, una entidad debe tener identidad, y no puede haber identidad sin límites. Por la misma razón no puede haber un número infinito de objetos en el universo. Pueden construirse series infinitas en las matemáticas y aplicarse prácticamente —la serie de los números enteros es el ejemplo más obvio y útil— de manera que lo importante no es que el conepto de infinito carezca de significado o de utilidad (posee ambos) sino que se aplica sólo a lo que Kant denominaba «meras ideas». Puede imponérsenos la tarea de contar hasta el infinito —podemos pensar en ello, comprenderlo, intentarlo, expresarlo de forma matemática y de otras formas— sólo que no podemos *hacerlo*. Una serie infinita, por definición, no puede completarse y por lo tanto no puede existir como entidad. En otras palabras, podemos aplicar el concepto de infinito a un objeto del pensamiento, pero no a algo *como es en sí mismo* independientemente del pensamiento: por lo tanto puede ser una propiedad del mundo del idealismo trascendental pero no del mundo del realismo trascendental.

En resumen: si defendemos que el mundo existe independientemente de nuestra experiencia de él, no existe ninguna posibilidad de que consigamos que la idea de que ha llegado a la existencia a partir de la nada nos resulte completa y definitivamente inteligible, y sin embargo, ninguna posibilidad de que consigamos que la idea de que carece de comienzo nos resulte inteligible; de forma similar, no podemos formular la idea de que el espacio en el que existe es limitado, ni de que es ilimitado; y no podemos concebir que el tiempo mismo tenga un comienzo, ni que no lo tenga. De manera que las premisas del realismo no pueden formularse. Así, el realismo es una teoría incoherente.

El tizón que ha caído sobre la filosofía empírica desde Hume es en último término el resultado del intento de continuar como si estos problemas o bien no se hubieran planteado o bien hubieran sido resueltos satisfactoriamente. Los filósofos empíricos sencillamente se han sumergido en la filosofía sin enfrentarse al hecho de que sus premisas son

incoherentes. Esto es especialmente reprochable porque una de las principales tareas de la filosofía es la revisión y la investigación crítica de las premisas de nuestro pensamiento. Los filósofos, como todas las personas, no tienen ninguna excusa para rechazar o negar este hecho. Y es especialmente irónico que estas personas se burlen del idealismo trascendental acusándole de lo que ellos consideran sus incoherencias. Es la postura característica de los filósofos que han optado por descansar en una visión del mundo cuyas premisas están llenas de antinomias, que deciden no investigar y que se mofan de otras visiones del mundo alternativas cuyas deficiencias son, por decirlo del modo más suave posible, menos monstruosas. Si se acepta el realismo trascendental es difícil comprender por qué motivo se le niega al idealismo trascendental una consideración seria. De hecho, si se puede aceptar el realismo trascendental es difícil imaginar qué es lo que no se puede aceptar.

Hemos visto cómo Schopenhauer, que consideraba que el conocimiento de Kant era el comienzo de la sabiduría y que comprendía claramente que la filosofía británica de la época en la que vivió estaba sumida en la oscuridad a causa de su ignorancia de Kant, trató realmente de solucionar esta circunstancia traduciendo la *Crítica de la razón pura* al inglés. Cuando por fin —pasados los años y por otra persona— fue traducida la principal obra de Kant, los anglosajones no asimilaron adecuadamente su metafísica, sólo su ética. Entre la época de Kant y la nuestra los únicos sistemas metafísicos externos a la tradición empírica que han arraigado firmemente en el mundo anglosajón son los de «ese falsificador»[15] de Hegel y sus sucesores filosóficos, especialmente Marx. La desilusión justificada ante éstos ha traído como consecuencia un rechazo injustificado de la metafísica como tal, seguido generalmente por una vuelta a las soluciones desacreditadas de un empirismo no revisado. En la década de los 40 y de los 50 la respuesta más común de los filósofos empíricos al reto de las antinomias del tiempo, el espacio y la causalidad, fue considerarlas pseudopreguntas, no preguntas. La razón principal por la que se decía que eran preguntas irreales era que eran imposibles de contestar. Con ello se ignoraba voluntariamente el hecho de que si las preguntas parecían incontestables era posible que estuvieran basadas en premisas falsas, en cuyo caso sería preciso investigar esas premisas. También parecía asumirse que sólo se podían formular las preguntas que contaran con determinadas respuestas, lo que, de ser cierto, aboliría prácticamente toda la investigación filosófica, incluyendo la mayor parte de las investigaciones a las que estaban consagrados los mismos filósofos empíricos de las décadas de los 40 y de los 50. En las décadas de los 60 y de los 70, su enfoque dio lugar a una respuesta más coherente que decía, en efecto: sí, esas preguntas son

[15] Prólogo a la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*.

verdaderas preguntas, y son fundamentales, pero no vemos cómo podemos empezar a encontrar sus respuestas; y dado que hay otras muchas preguntas interesantes, aunque no tanto, en cuya respuesta sí podemos avanzar, dediquémonos a ellas, lo que nos permitirá no sólo avanzar en el tema sino experimentar una pequeña satisfacción personal, en vez de una frustración intolerable.

Esto es honrado, y modesto, pero se aparta de una verdad desagradable, reconocida por la ciencia, y que debe ser reconocida por la filosofía también, y es que si una teoría (la física newtoniana es el ejemplo más evidente de ello) es aplicable incluso en las áreas más prodigiosas y sin embargo con el tiempo llega a límites de aplicación en los que comienza a venirse abajo por sus paradojas y sus contradicciones, esto indica no que la teoría sea cierta y, en los límites de su aplicación, la realidad sea extraña, sino que la teoría es defectiva y debe ser reemplazada por una mejor que funcione al menos también en el mismo terreno y que no se desmorone en los mismos límites. Las personas que se dedican a la filosofía, no a la ciencia, no pueden, seguir trabajando a partir de premisas que no se cuestionan y que nadie es capaz de formular coherentemente, pues es una evasión de la responsabilidad primaria del filósofo: su tarea está dentro de las fronteras de la inteligibilidad, y el principal objetivo de su actividad debería ser hacer retroceder esas fronteras. La investigación filosófica debe concentrarse precisamente en las zonas por las que se amplían las fronteras, en las que la razón queda perpleja y la imaginación desconcertada por problemas de carácter fundamental. Los filósofos que vuelven la espalda a estos problemas con el fin de concentrar su atención en otro asunto me recuerdan al «comediante de Munich Karl Vallentin —uno de los principales representantes de la extraña familia que forman los humoristas metafísicos— [que] una vez interpretó la siguiente escena: sube el telón y se descubre un escenario oscuro; en medio de la oscuridad hay un círculo de luz procedente de una farola callejera. Vallentin, con la cara maquillada, larga y profundamente preocupada, busca algo desesperadamente. "¿Qué ha perdido?" le pregunta un guardia que entra en la escena. "La llave de mi casa", contesta Vallentin. Tras lo cual el guardia se une a él en su búsqueda. No encuentran nada; y después de un rato éste pregunta: "¿Está seguro de que la ha perdido aquí?" "No", dice Vallentin, y señalando a un rincón oscuro del escenario dice: "La perdí allí." "Entonces ¿porqué demonios está buscándola aquí?" "Porque allí no hay luz", contesta Vallentin»[16].

No puede haber ningún camino que se aparte de Kant o que vaya más allá de él que no proporcione una solución aceptable a las antinomias del tiempo, el espacio y la causalidad: no se pueden rechazar las

[16] Erich Heller, *The Disinherited Mind*, pág. 172 (ed. Pinguin).

soluciones de Kant y proceder como si esos problemas se hubieran resuelto o no existieran. El idealismo trascendental, aun en el caso de que deba rechazarse, nos ha proporcionado la explicación de que estas antinomias son antinomias del realismo exclusivamente: surgen a partir de la afirmación de que el mundo espacio-temporal existe en sí mismo, independientemente de la experiencia. Si, por el contrario, se considera la conexión espacial, temporal y causal una categoría de origen subjetivo, las contradicciones desaparecen. En ese caso partimos no de un marco objetivo, cuyas coordenadas determinadas nos encontramos inmediatamente incapaces de definir: partimos de lo que realmente somos. Nuestro punto de vista es, en otras palabras, la realidad inmediata de la experiencia directa. Si desde esa base proyectamos nuestras actividades —ya sean corporales, intelectuales o imaginativas— adelante en el tiempo o en el espacio, o proyectamos nuestras deducciones atrás en el tiempo, pueden continuar indefinidamente, pero el marco espacio-temporal de la actividad no tiene existencia separada de la actividad, y por lo tanto no puede decirse que sea o no sea, *en sí mismo,* nada, limitado, o ilimitado, o nada por el estilo. El hecho de que los infinitos puedan construirse pero no puedan existir independientemente del proceso de su construcción se considera así una clave para la verdadera explicación del tiempo, el espacio y la conexión causal.

A pesar de su profunda originalidad, la crítica del realismo que Kant desarrolló en estas líneas planteó un reto que él mismo reconoció a medias y no estaba seguro de su capacidad para resolverlo. El reto puede expresarse del siguiente modo: ¿cómo puede cualquier forma del idealismo trascendental explicar el hecho de que los seres humanos vivan en un mundo compartido? Todas las personas sanas, que no estén ciegas, que entran en esta habitación en la que estoy sentado en el momento de escribir esta página estarán de acuerdo conmigo y con las demás personas en cuanto al tamaño y la forma de la habitación, y en cuanto a los objetos que hay en la habitación y dónde están. Sin embargo cada uno de nosotros está «construyendo» en cierto sentido esos objetos en el proceso mismo de percibirlos —y no sólo eso, sino que está construyendo además el marco espacio-temporal en el que los está percibiendo— ¿cómo es que cada uno de nosotros percibe, en todos sus detalles, la misma habitación? La pregunta queda reforzada si tenemos en cuenta que existen fenómenos como los sueños. Incluso los realistas pueden estar de acuerdo en que los sueños se generan en las mentes de las personas —espontánea, involuntaria e inconscientemente— en el proceso mismo de experimentarlos; que los objetos y los sucesos que ocurren en cualquier sueño no necesitan tener una existencia aparte de esos procesos[17]; y que no tiene porqué haber un modo en que los obje-

[17] Dado que los sueños tienen tanto en común con el mundo empírico tal y como lo en-

tos o sucesos que ocurran en cualquier sueño se relacione con los que ocurren en otro, ni un modo en que el marco espacio-temporal de un sueño se relacione con el de otro. ¿Cómo explica el idealista trascendental que las cosas no son así cuando estamos despiertos? Berkeley hubiera dicho: porque cada uno de nosotros, con todas sus experiencias, coexiste con todos los demás en una sola mente, en la mente de Dios: esa es la razón de que el mundo de la experiencia sea un mundo compartido. Kant sabía muy bien que esta explicación era indemostrable y no era segura. Su propia respuesta consiste en decir que imponemos los mismos marcos al mundo porque todos tenemos en común la misma naturaleza humana, y que ello es compatible con el hecho de que las cosas como son en sí mismas (lo que él denominó *noumena)* sean independientes de nosotros, y por lo tanto iguales para todos nosotros; así, dado que son ellas las que dan origen a nuestras experiencias (el mundo de los *fenómenos,* denominación que se refiere a las cosas experimentadas, o a las cosas como son experimentadas o a las experiencias), llegamos a la conclusión de que el mundo de la experiencia es un mundo compartido.

Desde el principio estaba claro que, durante la mayor parte del tiempo por lo menos, Kant concibe el nóumeno como algo imperceptible pero en último término el sustrato real del objeto, que posee inherentemente características perceptibles: lo que podríamos llamar *el objeto objetivo,* el objeto como es en sí mismo, no experimentado por un sujeto —incluso considera que este nóumeno era la causa de nuestras sensaciones. Pero si las categorías del espacio y la causalidad son características de la experiencia (y de la experiencia posible) exclusivamente, no hay ningún sentido en el que las cosas como son en sí mismas puedan ser ninguna clase de objetos «ahí fuera» en el mundo, ni ningún modo en el que puedan dar origen a nuestra experiencia de ellos, pues la localización en el espacio y la causalidad, son igualmente de origen subjetivo. Como he dicho, Kant reconoció a medias esta dificultad. Pero su dilema fue el siguiente: si admitía explícitamente que los objetos físicos eran las causas de nuestras sensaciones, entonces aceptaba que los objetos como los experimentamos eran cosas en sí mismas, y volvía al empirismo precrítico de Locke, con todos sus problemas irresolubles; pero si prescindía del concepto de sustrato objetivo de la experiencia, volvía, junto con Berkeley, a una realidad que se componía de experiencias exclusivamente, sólo que no sería capaz de contentarse con la explicación de Berkeley —ni con la de ningún otro— del hecho de que los seres humanos individuales vivamos en un mundo compar-

---

tienden los idealistas trascendentales, éstos tienden a veces a exagerar diciendo cosas como: «El mundo es mi sueño.» Con ello le hacen un flaco favor a su argumento, y fomentan la confusión.

tido. Y dado que lo que más temía Kant era que se pensara que había seguido este último camino, se decidió por el primero de ellos, aunque sin decirse explícitamente a sí mismo lo que estaba haciendo. Los ecos de esta evasión inconsciente se dejan sentir a lo largo de su obra. En el núcleo de su epistemología, y de su ontología subyace un problema del que, como demuestra toda su estrategia, tuvo que ser consciente, a pesar de que nunca lo reconoció. Trató de encontrar una solución sin formular este problema. Es decir, no deseaba enfrentarse con el problema hasta que estuviera seguro de que podía resolverlo, y nunca alcanzó esta situación.

La doble contradicción en que incurrió Kant al permitir que las cosas como son en sí mismas aparecieran en su filosofía como entidades independientes que causan nuestras sensaciones, fue inmediatamente comprendida por todos los estudiosos de su obra, al igual que la naturaleza del dilema que le había conducido a ella. Todas las deficiencias de las que Schopenhauer le acusa más implacablemente tienen ese dilema como punto de referencia común, pues no sólo le reprende Schopenhauer a Kant por su presunción de que el nóumeno es una especie de objeto invisible, localizado en el espacio, causante de nuestras experiencias, sino que le reprocha además su reiteración de que «el contenido empírico de la percepción no viene *dado*» (cursiva de Schopenhauer) y también su mutilación de la primera Crítica al elaborar la segunda. El origen de todas estas deficiencias es el mismo, la incapacidad de Kant de explicar cómo es posible que el mundo percibido sea igual para todos, sin que para ello sea necesario extender la aplicación de la causalidad a las cosas como son en sí mismas, o bien regresar a Berkeley.

El primero de sus sucesores que alcanzó la fama, Fichte, adoptó una postura que Kant habría aborrecido y repudiado profundamente, y desarrolló una filosofía en la que se considera que todo el mundo es creación del sujeto. Esto inauguró una tradición que se ha denominado «neokantiana». Es una denominación que no se debe aplicar jamás a Schopenhauer. No sólo se diferencia de los neokantianos, sino que es frontalmente opuesto a ellos. Los despreciaba y los consideraba farsantes, en primer lugar porque no habían comprendido el logro fundamental de Kant, y en segundo lugar porque lo que tomaron de él y utilizaron cínicamente, fue la enseñanza de que un filósofo que utiliza un lenguaje demasiado complejo como para que la comprenda la mayor parte de la gente, será considerado por esa razón un filósofo profundo. Opinaba que a causa de la primera de estas observaciones, su pensamiento estaba en un nivel de desarrollo inferior al de Kant; y a causa de la segunda observación, este hecho quedaba oculto bajo una retórica deliberadamente embrollada. El único modo de avanzar, pensaba Schopenhauer, era aceptar el principal logro de Kant, que fue su defi-

nición de la distinción entre el fenómeno y el nóumeno, pero corregir su error más importante, que era su falsa identificación de ellos, especialmente del nóumeno. Schopenhauer consideraba que su principal logro personal era la correcta identificación y caracterización del nóumeno, y que era el logro que desvelaba el secreto del mundo. También explicaba, en su opinión, cómo era posible que el mundo fuera un mundo compartido (llegaremos a ello más adelante).

He demostrado cómo, cuando la corriente principal de la filosofía occidental tropezó con el idealismo trascendental, dejó de fluir por un cauce único y se dividió en varias tendencias. Desde la perspectiva de la década de los 80, a la mayor parte de quienes estudian el pasado les sigue pareciendo que de hecho fue así. Es posible que en el futuro resulte evidente que uno de esos canales fue la continuación de la gran tradición, pero no se puede decir que esto esté claro todavía. Ello lo ilustra el hecho de que existe un consenso entre los estudiosos de la filosofía acerca de quiénes son los grandes filósofos desde Descartes hasta Kant, y en cambio no exista tal consenso en relación a ninguna figura posterior a Kant. Algunos consideran que los filósofos más sobresalientes en el periodo de doscientos años desde Kant son Hegel y Marx, otros opinan que lo son Kierkegaard y Nietzsche, otros, Husserl y Heidegger, algunos, Mill y Russell, otros, Frege y Wittgenstein, y finalmente, otros, alguna otra combinación de todas estas figuras. Sin embargo, muchos estudiosos de la filosofía le negarían el espaldarazo a uno o varios de los que he enumerado. Los distinguidos profesores que me enseñaron filosofía en Oxford en la década de los 50, consideraban que Hegel y Heidegger eran charlatanes, y aseguraban que Marx, Kierkegaard y Nietzsche no eran filósofos en absoluto. Prácticamente ninguno de ellos había leído a Schopenhauer, ni conocían mucho la filosofía de Husserl o de Frege. Solían decir que Mill era un filósofo de segundo orden, igual que ahora suelen decir que Russell y Wittgenstein han sido sobrevalorados. Sin embargo, prácticamente todos ellos habrían estado de acuerdo, sin objeciones, y lo estarían ahora, en que los grandes filósofos del siglo XVII fueron Descartes, Spinoza, Leibniz y Locke, y los del siglo XVIII fueron Berkeley, Hume y Kant. La razón fundamental por la que no hay consenso acerca de una continuación de la tradición fundamental de la filosofía occidental posterior a Kant es, en mi opinión, que la revolución que este filósofo llevó a cabo aun no se ha aceptado ni se ha asimilado unívocamente. Esto a su vez se debe a la extraordinaria profundidad y dificultad de su obra, junto con el hecho de que no sólo es contraria a la intuición sino que es subversiva de un tipo de realismo que por alguna razón está más profundamente arraigado en la mente del hombre occidental.

En el resto del libro nos ocuparemos de uno de los caminos de avance a partir de Kant, el camino que tomó Schopenhauer (que ha

sido continuado en el siglo xx en la obra de Wittgenstein). Schopenhauer conocía perfectamente la tradición que quedaba detrás de él y los canales alternativos que discurrían junto al suyo, pero nunca dudó que él, y durante su época, únicamente él, era el portador de la gran tradición. Su modo de proceder fue relacionar cada uno de sus argumentos a los de los otros filósofos de la tradición como si él y ellos estuvieran sumidos en una discusión permanente: su ensayo *Sobre el libre albedrío* por citar un ejemplo, analiza citas profundas acerca de este tema de casi todas las grandes figuras del pasado. En particular, Kant es un punto de referencia constante: Schopenhauer tiende a comparar o contrastar lo que él piensa de casi todos los temas con las ideas o la inexistencia de ideas de Kant a ese respecto. También hay en sus obras críticas a sus contemporáneos, particularmente de los realistas y empiristas, a quienes acusaba de estar sumidos en un sueño confuso, en un sueño imperturbable; a los neokantianos de ser charlatanes; y al público en general de dejarse convencer por todos ellos. Todo esto es interesante, especialmente los puntos de comparación y diferencia con Kant. En algunas ocasiones acepta la conclusión de Kant, aunque rechaza el razonamiento con el que Kant lo argumenta, por ejemplo: «A Kant le ocurrió exactamente lo mismo con la demostración de la cosa en sí que con la demostración de la naturaleza *a priori* de la ley de causalidad; ambas doctrinas son correctas, pero su demostración es falsa... He conservado ambas, pero las he justificado de un modo enteramente diferente y seguro»[18]. En lo sucesivo me abstendré de entrar en estos aspectos comparativos de los argumentos de Schopenhauer. Este libro ya es, entre otras cosas, suficientemente extenso sin que entre en comparaciones dobles o triples de cada aspecto de la discusión.

La buena fortuna nos sonríe en el punto de partida. Al embarcarnos en la fase principal y definitiva de nuestro viaje, y al seguir el desarrollo de la filosofía de Schopenhauer más allá de la de Kant, el primer argumento que nos encontramos es la teoría descriptiva de la percepción. Y aquí se presentan de inmediato algunos de los contrastes más característicos entre los dos filósofos. Schopenhauer acusaba a Kant de no distinguir adecuadamente los preceptos de los conceptos y de tender a asimilar los primeros a los últimos. Sus dos teorías descriptivas de la percepción ponen de manifiesto esta diferencia. Schopenhauer se quejaba de que Kant describía, en términos puramente abstractos, como si existieran sólo en los conceptos, procesos que, si su descripción era correcta, tenían que ser también físicos. Pues si Kant no se equivoca, la función de nuestro aparato sensorial, de nuestro sistema

---

[18] *El mundo como voluntad y representación*, i. (Esta cita está tomada del apéndice «Crítica de la filosofía Kantiana» que no aparece en la versión española de *El mundo como voluntad y representación*. *Nota de la T.*)

nervioso y de nuestra mente es construir un mundo espacio-temporal de objetos materiales, de la misma forma que la del estómago es digerir la comida, o la del hígado segregar bilis. En todos los pasos de una explicación filosófica aceptable de la percepción ha de haber un proceso físicamente real, óptico, neurológico o de otra naturaleza, que se produzca en los órganos biológicos, que son pedazos de materia, tejido, objetos físicos que llevan a cabo las funciones para las que han ido evolucionando. Es necesaria una explicación doble de la percepción, filosófica y científica, y las dos explicaciones paralelas deben encajar perfectamente en todos los puntos.

La comprensión de este hecho, y el modo en que Schopenhauer siguió sus consecuencias, ilustra un logro duradero de su filosofía, que es la conciencia, siempre presente en su obra, de la relevancia de las afirmaciones de la ciencia. Aunque pensaba que era erróneo creer que la ciencia podía explicarlo todo, no pensaba que pudieran rechazarse sus afirmaciones. Por el contrario, siempre estuvo de acuerdo en que dentro del reino empírico de los fenómenos observables subjetivamente, las afirmaciones de la explicación científica y de los procedimientos científicos eran por lo general soberanas. Es cierto que consideraba que algunas de las preguntas que la ciencia no podía abordar tenían más significación que aquellas que sí podía tratar, pero le interesaban ambos tipos de preguntas, y mostró un gran interés por la ciencia a lo largo de toda su vida. No hay que olvidar que entró en la universidad como estudiante de medicina, y que los primeros estudios que cursó fueron estudios de ciencias naturales. Después de ello, y hasta su muerte, siempre estuvo al día de los últimos avances científicos. (Una de las últimas cosas que leyó, poco antes de morir, fue una crítica aparecida en *The Times* de *El origen de las especies,* de Darwin. Las repercusiones de esta obra en su filosofía son tan ricas que no podemos por menos que lamentar el hecho de que no le fuera concedido el tiempo necesario para analizarlas.) Siempre fue consciente de que una posición filosófica no sólo debía ser consonante con la experiencia directa y coherente en sí misma, sino que no debía oponerse a los conocimientos científicos más avanzados. Esta actitud se pone de manifiesto en el hecho de que su primera obra filosófica publicada —la teoría descriptiva de la percepción contenida en su tesis doctoral— incluyera tantas referencias detalladas a la fisiología y a la óptica como para que pueda considerarse una teoría tan científica como filosófica. Se encuadra claramente en la teoría de Kant, pero su sustancia se ha duplicado: al exponer sólo los argumentos filosóficos, Kant sacó monedas que estaban en blanco por una cara, hasta que Schopenhauer las acuñó y las convirtió en monedas con valor en metálico. Sólo tres años después de la publicación de *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* en 1813, Schopenhauer publicó su ensayo *Sobre la visión de los colores,* que coincidía par-

cialmente con su primera obra, de carácter exclusivamente físico. Hay que decir que en los términos más físicos de la explicación de Schopenhauer, el argumento fundamental es más fácil de comprender que en los términos más abstractos de la explicación de Kant, y al mismo tiempo resulta más convincente. En líneas generales el argumento es el siguiente:

Nuestras percepciones sensoriales conscientes no se componen de datos transmitidos a nuestros cerebros mediante los órganos sensoriales. Por el contrario, en muchos sentidos ambos son sorprendentemente dispares. Por ejemplo, la imagen óptica de los objetos que nuestros ojos reciben está invertida; «percibimos» los objetos del modo correcto gracias a que nuestro cerebro corrige la imagen recibida dándole la vuelta. Nuestros ojos reciben dos imágenes incongruentes de todos los objetos que miran, y el cerebro funde esas dos imágenes en una sola imagen. «Vemos» objetos en perspectiva, aunque esto no viene dado por los datos ópticos. «Vemos» que todos los objetos son aproximadamente del tamaño que sabemos que tienen, aunque esto tampoco viene dado por los datos ópticos, y podemos caer en errores monstruosos cuando se trata de un objeto que nos es extraño. En todos estos sentidos, por no mencionar otros, nuestras percepciones conscientes no sólo son diferentes de los datos ópticos que los ocasionan, sino que los *contradicen*. En vista de todo ello, si nuestras percepciones consistieran realmente en datos, nuestra experiencia visual sería inimaginablemente diferente de como es, e incluso sería un caos. Es fácil ilustrar esto con unos cuantos ejemplos tomados de uno solo de los cinco sentidos: si consideramos todos los ejemplos posibles de los restantes cuatro sentidos, queda claro que la función del cerebro en la percepción, a diferencia de la de los órganos sensoriales, es una función transformadora y dominadora. «El *entendimiento* es el artista que plasma la obras, los *sentidos* los operarios que le presentan el material»[19].

La materia bruta es de hecho bruta: manchas de luz y color primitivas, no identificadas, ruidos, presiones, etc. El cerebro no sólo los identifica sino que los relaciona entre sí y los entreteje formando un mundo inmensamente detallado, ricamente tejido, multidimensional y aun homogéneo que experimentamos en la percepción consciente. La relativa complejidad e importancia de las dos operaciones se manifiesta en el aparato físico que interviene. «La masa de nervios de todos los órganos sensoriales es muy pequeña en comparación con la masa del cerebro, incluso en el caso de los animales, cuyo cerebro, dado que no piensan en abstracto, sirve meramente para producir percepción, y aun cuando ésta es perfecta, como en el caso de los mamíferos, tiene una masa considerable. Esto sigue siendo así después de eliminar el cerebe-

[19] *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pág. 126.

lo, cuya función consiste en controlar el movimiento»[20]. En otras palabras, lo que estamos analizando —la organización de los datos, en bruto, que nos presentan los sentidos, en un mundo coherente— no es una especie de escenario fantasmagórico que exista sólo dentro de un análisis filosófico abstracto: es la actividad cotidiana de un objeto físico, el cerebro, y es aquello para lo que sirve el cerebro, al igual que el corazón sirve para bombear la sangre. Schopenhauer lo denomina entendimiento, y es común a los seres humanos y al reino animal, de hecho es lo que (junto con el control del movimiento) diferencia al animal de la planta. En los humanos el cerebro ha desarrollado la función adicional y más alta de crear, almacenar y utilizar conceptos abstractos que hacen posible el pensamiento —la facultad de la razón— y siempre se ha considerado que esto es lo que diferencia al hombre del animal. También explica porqué el cerebro humano es mucho mayor que el de los animales, en relación al tamaño del cuerpo. Sin embargo, incluso en el hombre, la función de producción de percepción del cerebro es la primaria, tanto en el desarrollo de la especie como en el desarrollo del individuo. La razón puede ser «más alta», pero es secundaria.

A pesar de que en los humanos el cerebro es el lugar donde reside la razón, la función «inferior» (en el sentido evolutivo de la palabra) de la percepción o el entendimiento se desarrolla con la misma autonomía e inconsciencia que en los animales, o del mismo modo en que se desarrollan las funciones de otros órganos. Este hecho, tan difícil de comprender en términos filosóficos, es sencillo cuando se expresa en términos físicos. Por más que nos concentremos, nunca podremos elevar el nivel de actividad consciente el hecho de que, por ejemplo, nos crezca el pelo, o de que nuestras glándulas linfáticas produzcan glóbulos rojos, o de que los músculos píloros controlen el fluir de los alimentos desde el estómago hasta el intestino delgado. No sólo no tenemos que hacer el más mínimo esfuerzo para que nuestros órganos lleven a cabo todas estas funciones asombrosas: las funciones de desarrollan tanto si lo queremos como si no, de forma continua, automática, involuntaria y sobre todo, inaccesible a nuestra conciencia. La mayoría de nosotros, que no hemos estudiado fisiología, ni siquiera sabemos en qué consisten todas esas funciones. En cualquier caso, por más que conozcamos la teoría, eso no nos ayuda percibir el funcionamiento de todos nuestros órganos: están completa y permanentemente apartados de cualquier posibilidad de observación consciente. Y lo mismo sucede con las funciones perceptoras de nuestro cerebro. Por más que nos empeñemos, no nos es posible ser conscientes de las imágenes invertidas que nos transmiten los ojos, a pesar de que sepamos que son efectivamente

[20] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

imágenes invertidas, ni siquiera por un instante, por más versados que estemos en la ciencia de la óptica. Tenemos el producto final de la percepción, pero el proceso en sí mismo está completamente apartado de la introspección. Sin embargo, no sólo no hay ningún misterio en el hecho de que sea así, dado que es característico del funcionamiento de todos nuestros órganos en general: en el caso del cerebro hay incluso una razón adicional por la que tiene que ser así. La función que estamos discutiendo es lo que tiene como resultado la experiencia perceptiva: en otras palabras, es la función que ha de tener lugar antes de que pueda darse una percepción de algo. Por lo tanto tiene que ser imposible que la percepción lo preceda o vaya a la par que ella.

Lo que se sigue de esto es de máxima importancia para la filosofía. El cerebro «aprende de la experiencia» a crear un mundo coherente a partir de los datos que le transmiten los órganos sensoriales, tanto como los glóbulos rojos «aprenden de la experiencia» a tomar el dióxido de carbono de los tejidos corporales y evacuarlo de los pulmones. Es necesario que el cerebro ya haya llevado a cabo su función característica para que pueda darse la experiencia. De manera que sean cuales sean las categorías (y en la versión física del argumento aún no hemos llegado a la pregunta de qué son realmente) por las cuales el cerebro constituye el mundo a partir de nuestras sensaciones, esas categorías tendrían que originarse en nosotros, dado que es lógicamente imposible que se originen fuera de nosotros y nos lleguen «mediante la experiencia». Los *requisitos previos* de la experiencia pueden encontrarse entre los *objetos* de la experiencia, y por lo tanto ser derivables *de* la experiencia, tanto como una cámara puede fotografiarse a si misma, o un ojo puede ser uno de los objetos que constituyen su propio campo de visión.

La inaccesibilidad de nuestros propios procesos perceptivos se ilustra dramáticamente en todas las ilusiones que concebimos como ilusiones y cuyas explicaciones conocemos perfectamente, y sin embargo no podemos eliminar: vamos por ahí percibiendo cosas que sabemos que no son de esa manera: ...«el mayor tamaño aparente de la luna en el horizonte; asimismo lo es la imagen, que en el foco de un espejo cóncavo se presenta como un cuerpo sólido, suspendido en el espacio; el relieve de la pintura, que nos parece real; el movimiento de la orilla del río o del puente en que estamos colocados, cuando pasa un barco; las altas montañas, que nos parecen más próximas de lo que realmente están, a causa de la falta de perspectiva aérea, y que es una consecuencia de la mayor limpieza de la atmósfera en que residen sus altas cimas; y cien cosas parecidas, en todas las cuales el entendimiento presupone la causa acostumbrada que le es familiar y la intuye enseguida, si bien la razón, por otra vía, ha averiguado la verdad del asunto, pero no puede hacer nada para ir en auxilio del entendimiento intuitivo, el cual es inaccesible a sus enseñanzas, por haberla precedido en su conocimien-

to, lo que hace que subsista la falsa *apariencia,* o sea, el engaño del entendimiento, aunque sea evitado el *error,* esto es el engaño de la razón»[21]. «...pero la apariencia persiste en estos casos, a pesar de nuestros conocimientos abstractos, pues la inteligencia es cosa completamente distinta y separada de la razón»[22].

La percepción se caracteriza por dos ilusiones sistemáticas de proximidad, una de proximidad en el sentido de instantaneidad (tiempo), y otra de proximidad en el sentido de contacto directo (espacio). En el primero de estos dos sentidos, da la sensación de que la percepción no requiere tiempo. Gracias a los avances de la ciencia, sabemos que se compone de procesos elaborados en combinaciones igualmente elaboradas y secuencias que requieren tiempo. Sin embargo, dado que no somos conscientes de haber experimentado ninguno de esos procesos, no somos conscientes de que haya pasado tiempo alguno. En cuanto al sgundo de los dos sentidos de la ilusión de la proximidad, dado que no somos conscientes de que haya un aparato sensorial «entre» nosotros y lo que percibimos, tenemos la sensación de que estamos directamente en contacto con los objetos de nuestras percepciones. El dolor es un buen ejemplo de ambos tipos de ilusiones de proximidad. Puede darse el caso de que sintamos un dolor punzante en un dedo del pie —localizado concretamente debajo de la uña y hacia un lado, por ejemplo— y sin embargo a pesar de que el lugar de la experiencia parece estar localizado en un punto concreto en un espacio exterior a mi cerebro, lo cierto es que tiene que estar en el cerebro mismo, pues si el mensaje del nervio del dedo del pie por alguna razón no llega al cerebro, no sentimos el dolor. (Así es como actúa la anestesia local.) Incluso hay personas que sienten dolor en extremidades que no poseen. Las personas a las que les ha sido amputado algún miembro sienten dolor en ese miembro: la causa de ello es la estimulación de los nervios que antes tenían sus terminaciones en el nervio amputado en el punto exacto en el que se «siente» el dolor. Aquí una vez más, nos encontramos con la atribución de un objeto de la sensación a un punto en el espacio, en el caso de una experiencia cuya única localización está en el cerebro. De un modo similar, vemos objetos externos que no están ahí. Cuando miramos las estrellas cuya luz tarda millones de años en llegar a la Tierra, puede darse el caso, según lo que sabemos, de que algunas o todas ellas se hayan desintegrado antes de que naciéramos, o de que ninguna de ellas esté ahora en la posición que ahora nos parece que ocupan. A pesar de que tengamos la sensación de que el objeto de nuestra experiencia está directa y manfiestamente ahí ante nosotros en el espacio, y a

---

21 *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente,* págs. 116-17.

22 *El mundo como voluntad y representación,* i 34-35. Este párrafo es un comentario directo de la cita anterior.

pesar de que sintamos que nos es accesible directamente, estas experiencias son las mismas tanto si la estrella está ahí como si no, porque la estrella de nuestra experiencia, localizada en nuestro cerebro, es la misma en cualquier caso. Dado que las diferencias de distancia son diferencias de grado, no de cualidad, este principio debe aplicarse a todo lo que vemos, incluyendo un objeto en la misma habitación; lo localizamos en una posición concreta del espacio, con lo cual nos parece que está «ahí» incuestionablemente en ese punto concreto que está ahí «fuera», así como nos parecía que el dolor estaba localizado indiscutiblemente «en» el dedo del pie. En todos estos casos, la percepción no puede estar más que en el cerebro y en ningún otro sitio. «El "ahí fuera" al que remitimos los objetos en el caso de la sensación de la vista, reside de hecho en nuestras cabezas, pues en ella se encuentra todo su campo de acción; de la misma forma en que en el teatro vemos montañas, bosques y mares, y sin embargo todo está dentro de un escenario. Ello nos permite comprender porqué percibimos las cosas como si estuvieran "fuera" y sin embargo tan directamente...»[23].

Las consecuencias de todo ello son muy numerosas. La más importante es que la localización espacial de los objetos de nuestra experiencia es un rasgo constitutivo de dichos objetos *como experiencia*. Nos resulta imposible ver nada —una estrella, un árbol, una mosca, cualquier cosa física— sin verla en *algún sitio:* en otras palabras, no podemos percibir nada que no sea un objeto en el espacio exterior a nosotros. Sin embargo, la percepción misma se localiza en el cerebro, y ha sido elaborada por el cerebro. La conclusión a la que llegamos es que la ordenación de los objetos en el espacio que percibimos como externo a nosotros es uno de los principios que intervienen en la creación inconsciente del mundo de percepción consciente que lleva a cabo el cerebro. En otras palabras, el espacio ha de ser una de las categorías cuya existencia necesaria reconocíamos hace un momento, categorías «por las cuales el cerebro constituye un mundo a partir de las sensaciones», categorías que, como requisitos previos de la experiencia, no pueden derivarse de la experiencia, y por lo tanto deben originarse en nosotros.

No es necesario exponer todos los argumentos correspondientes a cada una de las categorías restantes. Siguiendo el mismo razonamiento Schopenhauer argumenta que lo que el cerebro aporta a la percepción es el conjunto de rasgos que componen su estructura, mientras que lo que los órganos sensoriales aportan son las cualidades sensoriales: «mientras que los nervios de los órganos sensoriales dotan a los objetos de color, sonido, gusto, olor, temperatura, etc., el cerebro les comunica extensión, forma, impenetrabilidad, movilidad, etc., en resumen, todo

---

23 *El mundo como voluntad y representación*, ii.

lo que puede representar en la percepción exclusivamente mediante el tiempo, el espacio y la causalidad»[24]. Volvemos, por supuesto, a la distinción establecida por Locke entre cualidades secundarias y primarias. Y de hecho fue Locke quien primero identificó estas características de las que no podíamos privar a los objetos de nuestra experiencia, características sin las cuales los objetos como tales eran literalmente inconcebibles. Fue un logro genial. Pero su explicación filosófica no fue posible hasta que no se produjo la revolución copernicana de la filosofía. La explicación no es, como Locke había pensado, que las cualidades primarias sean los atributos mínimos e irreductibles necesarios para la existencia, independiente de nuestra experiencia, de los objetos materiales, en un espacio y un tiempo que también son independientes de la experiencia, sino que son los principios constructivos por los cuales la mente crea las percepciones de la experiencia consciente a partir del material en bruto (necesariamente anterior a la percepción, y por lo tanto no percibido) que le proporcionan los sentidos.

Schopenhauer fue la primera persona que expuso «una prueba minuciosa de la naturaleza intelectual de la percepción que es [posible a] consecuencia de la enseñanza kantiana»[25], y también fue la primera persona que emparejó esta explicación filosófica con la explicación física correspondiente. La biología de la segunda mitad del siglo XX está respaldando estos comienzos, que han pasado desapercibidos durante varias generaciones. P. B. y J. S. Medawar lo exponen cautelosamente en su libro *The Life Science* (1977): «A la luz de la fisiología sensorial moderna, las ideas de Kant ya no nos resultan tan extravagantes como resultaron en un principio.» De hecho, como los mismos autores señalan en la misma página, «la fisiología sensorial moderna [tiene] un color curiosamente kantiano». Desde la publicación del estudio de Konrad Lorenz «El concepto de aprioridad en Kant a la luz de la biología contemporánea» en 1941, cada vez más biólogos reconocidos han ido señalando que la ciencia nos conduce hacia la visión kantiana de la percepción. También corrobora este hecho la obra de algunos de los fisiólogos de la percepción más distinguidos de la actualidad, como Richard Gergory y Stuart Sutherland. A través de la obra de figuras como Noam Chomsky, esta interpretación de la percepción está encontrando el camino de vuelta a la filosofía.

---

[24] *El mundo como voluntad y representación*, ii. Schopenhauer consideraba que el tiempo, el espacio y la causalidad eran las únicas verdaderas categorías *a priori* de la experiencia, mientras que las otras expuestas por Kant eran «ventanas cerradas» introducidas para completar la simetría de su construcción arquitectónica —simetría que le obsesionaba y que le llevaba en ocasiones por mal camino.

[25] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

Capítulo V

Objetos y sujetos

La nueva formulación que Shopenhauer llevó a cabo de la teoría de Kant sobre la percepción tiene consecuencias que Kant tocó sin prestarles la consideración que su importancia requería; y esto indica, creo, que no era totalmente consciente de su importancia. La primera de ellas es que si todas las características que podemos atribuir a los fenómenos son dependientes del sujeto, no puede haber un objeto sin la existencia de un sujeto, *en ningún sentido que podamos atribuirle a la palabra.* Nadie que suponga que si desaparecen del mundo todos los sujetos de la percepción, los objetos, puesto que tenemos una concepción de ellos, pueden continuar en la existencia por sí mismos, ha comprendido en absoluto lo que son los objetos. Kant comprendió esto, pero de un modo «intermitente», en los lapsos entre la aceptación de la existencia del noúmeno «ahí fuera» como sustento invisible del objeto. Lo expresó en un párrafo que destaca de su obra por su extraordinaria claridad: «Cuando yo suprimo el sujeto pensante, desaparecerá para mí el mundo corpóreo, que no es otra cosa que el fenómeno en la sensibilidad de nuestro sujeto y una especie de sus representaciones»[1].

Ya hemos mencionado una de las objeciones obvias a las que se expone esta visión, a saber, el problema de la compartibilidad del mundo. Volveremos a ello más adelante. Otra objección sería la siguiente: «Todos sabemos que la tierra y *a fortiori* el universo, existió durante mucho tiempo antes de que hubiera seres vivos, y por lo tanto sujetos con capacidad de percibir. Pero de acuerdo con la última cita de Kant, esto es imposible.» La defensa que Schopenhauer hizo de Kant en este as-

[1] Citado por Schopenhauer en *De la cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, pág. 66.

pecto fue doble. En primer lugar, quien plantea esta objeción no ha comprendido totalmente la demostración kantiana de que el tiempo es una de las formas de nuestro entendimiento. La Tierra, como era antes de que hubiera vida, es un campo de investigación empírica del que hemos aprendido muchas cosas; no se niega su realidad como tampoco se niega la realidad de los objetos de la percepción inmediata. La cuestión es que *todo* el mundo empírico del espacio y el tiempo es creación de nuestro entendimiento, que percibe todos los objetos del conocimiento empírico dentro de él como parte de ese espacio y en algún momento de ese tiempo: y esto se puede aplicar tanto a la Tierra antes de que hubiera vida en el planeta como al bolígrafo que tengo a unos centímetros de la cara y que veo ligeramente desenfocado moverse sobre el papel. Esto ilustra una dificultad con la que siempre se enfrenta al idealismo trascendental: el concepto de «el realismo innato que surge a partir de la disposición original del intelecto» entra desprevenidamente en el modo en el que se comprenden las afirmaciones del idealismo trascendental, de manera que estas afirmaciones se presentan erróneamente de forma que demuestran que no se han comprendido correctamente. Estas presunciones realistas impregnan de tal modo nuestra utilización de los conceptos, que se hace necesaria una compleja reconsideración para poner al descubierto la coherencia de las afirmaciones del idealismo trascendental, mientras que las críticas en un primer momento parecen convincentes aunque tras un análisis se demuestra que están basadas en una confusión. Hemos de elevar las premisas de nuestro pensamiento y nuestra imaginación, que están a niveles casi inaccesiblemente profundos, al nivel de la conciencia para conseguir alcanzar una conciencia crítica de todas nuestras premisas realistas, y por lo tanto alcanzar una comprensión del idealismo trascendental que no esté contaminada de dichas premisas. Esta es, por supuesto, una de las explicaciones del carácter casi fantasmagóricamente contrario a la intuición del idealismo trascendental, y también de la idea generalizada de «profundidad» con la que las personas relacionan la filosofía kantiana o postkantiana. Algo semejante constituye la razón de la meditación prolongada y disciplinada que forma parte de muchas prácticas religiosas orientales.

La segunda refutación de Schopenhauer a la objeción que estamos considerando es la siguiente. Dado que todas las características imaginables de los objetos dependen de los modos en que son percibidos por los sujetos, sin presuposiciones tácitamente asumidas en relación a los últimos, no se puede dar ningún sentido a los términos que pretendan denotar los primeros: en resumen, es imposible hablar de los objetos materiales en absoluto, y por lo tanto lo es también afirmar su existencia, sin la utilización de palabras cuya inteligibilidad se derive de la experiencia de los sujetos perceptores. Una vez más, y por una razón más

profunda que las que se expusieron la última vez que se trató esta cuestión, no se puede afirmar el realismo trascendental. Es «la filosofía del sujeto que se olvida de tenerse en cuenta a sí mismo»[2].

Pero «así como no puede haber un objeto sin sujeto, no puede haber un sujeto sin objeto, en otras palabras, ningún conocedor sin algo diferente de sí que sea conocido... Sería imposible una conciencia que fuera exclusivamente inteligencia pura... Pues la *conciencia* consiste en conocer, pero para conocer es necesario un conocedor y un conocido. Por lo tanto la conciencia de sí no existiría si no hubiera un conocido que se opusiera al conocedor y que fuera diferente de él»[3]. Hume fue el primer filósofo que comprendió claramente que, si buscamos dentro de nosotros mismos el sujeto perceptor que tendemos a considerar que somos nosotros mismos, nos encontramos con todo tipo de objetos de la conciencia —pensamientos, sentimientos, imágenes, sensaciones y el resto— pero no con una entidad separada de éstos que los posea. La conciencia es intrínsecamente intencional —siempre es conciencia *de* algo: siempre tiene un objeto. Se puede argumentar que podemos contemplar nuestra propia conciencia de x y por lo tanto convertirla en el objeto de nuestra conciencia —pero ¿quién o qué es en ese caso el sujeto perceptor de este objeto de conciencia? ¿Qué es el «Yo» que contempla «mi conciencia de x», y a qué se refiere el «mi» de esta última frase? Sea lo que sea, es sistemáticamente evasivo —nunca lo captamos[4]. El sujeto nunca es capaz de aparecer como objeto en el mundo de sus propias percepciones. Kant, en su célebre Refutación del Idealismo[5], pretendía demostrar que nuestra conciencia de nuestra existencia presuponía lógicamente una conciencia de la existencia de los objetos en un espacio exterior a nosotros. El análisis de Schopenhauer de la percepción, aunque radicalmente diferente del de Hume, refuerza al menos la conclusión de Hume de que el yo perceptor no se encuentra en ningún lugar del mundo de la experiencia. Para Schopenhauer, existe un yo metafísico como soporte de ese mundo que no puede entrar en ese mundo. De manera que los tres filósofos hubieran estado de acuerdo, aunque por diferentes razones, en que si se eliminaran todos los objetos de percepción, el yo desaparecía.

Así pues, de acuerdo con cualquiera de estas visiones, aquel que suponga que aunque se eliminaran del mundo todos los objetos de percepción los sujetos podrían seguir existiendo por sí mismos, no ha comprendido lo que son los sujetos. Los sujetos y los objetos pueden existir sólo en la medida en que se correspondan entre sí. Lo que es

---

[2] *El mundo como voluntad y representación*, ii.
[3] *El mundo como voluntad y representación*, ii.
[4] Véase Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, págs. 195-8.
[5] *Crítica de la razón pura*.

más, el propio Shopenhauer señala que, de acuerdo con los principios kantianos, sus *estructuras* son correlativas: los modos de percepción constitutivos del sujeto perceptor corresponden a las características empíricas del objeto, y viceversa. «Ser sujeto significa tener un objeto, y ser objeto, tanto como ser conocido de un sujeto, lo mismo, exactamente, con un objeto *determinado de cierta manera* es puesto inmediatamente también el sujeto como *conociendo precisamente de esa determinada manera*. De modo que dará lo mismo que yo diga: los objetos tienen tales y tales determinaciones propias y características, o que diga: el sujeto conoce de tales y tales maneras; es lo mismo que yo diga: los objetos se pueden dividir en tales y tales potencias cognoscitivas diferentes»[6].

Todo ello conduce a lo siguiente. La realidad empírica es experiencia, que no se presenta como dualidad, es decir, no se presenta como una experiencia en parte mental y en parte material, sino como una experiencia compuesta de una sola categoría. Esta fue la gran concepción de Berkeley y es lo que le convierte en un precursor tan importante de Kant y Schopenhauer, a pesar de que con ese único pensamiento «quemó su último cartucho» y no hizo ninguna contribución más a la filosofía. Aunque mediante el examen siempre encontramos que la experiencia se puede descomponer en sujetos y objetos, no son componentes independientes que puedan separarse, sino que son correlatos dependientes entre sí. Son líneas de análisis paralelas: a cada punto de uno de ellos le corresponde un punto del otro. El modo en que está construido el mundo refleja detalladamente el modo en que funciona la mente, y esto ha de ser así para que el entendimiento sea posible[7]. Expresado a la inversa, toda la estructura elaborada de nuestras facultades aclaratorias descrita en el capítulo 2, y por lo tanto de nuestras facultades de comprensión, es una reproducción de la organización del mundo. El plano para ambas es el principio de razón suficiente en todas sus formas, que en el caso del objeto es materia y causalidad (lo que constituye el cemento del universo) y especifica el marco espacio-temporal dentro del cual existe el universo, mientras que en el caso del sujeto, programa nuestro entendimiento y nuestra sensibilidad asignándoles tanto tareas como limitaciones. Estos paralelismos persisten hasta los puntos de fuga de la abstracción. Si, en el caso del sujeto, aseguramos nuestro análisis hasta el punto de tratar de sujetarlo a la materia misma, independientemente de todas las formas cambiantes y atributos, nos encontramos con una abstracción puramente inferida, un sustrato metafísico, que, precisamente porque no puede aparecer en el

---

[6] *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pág. 204.

[7] Cfr. la visión de Wittgenstein, expuesta en el *Tractatus*, de que el hecho de que podamos hablar del mundo ha de significar que la estructura del mundo y la estructura del discurso en el lenguaje son correspondientes.

mundo de la experiencia, no puede estar sujeta a sus formas, y por lo tanto tendría que ser atemporal, y en consecuencia indestructible, tan poco susceptible de existir como de ser aniquilada. Análogamente, si tratamos de identificar el sujeto independientemente de sus modos de percepción nos encontramos con una abstracción metafísica inferida que jamás podría entrar en el mundo de la experiencia, que no podría presentarse bajo sus formas, y por lo tanto tendría que ser atemporal e indestructible. De este modo la indestructibilidad de la materia (o —teniendo en cuenta el principio que se ha introducido en la ciencia a partir del descubrimiento de la equivalencia entre la materia y la energía— la conservacion de la energía) es el correlato objetivo de la indestructibilidad de nuestra naturaleza interna.

Decir esto es adelantarse al argumento presente, aunque anticipa de alguna manera lo que viene inmediatamente a continuación. Esos puntos restrictivos de abstracción están en el límite en el que el mundo de los fenómenos se vuelve el noúmeno que es, por decirlo de alguna manera, su otro lado. Y eso es algo que tendremos que dejar hasta que lleguemos al capítulo 7.

Sin salirnos del presente análisis, ha quedado claro en qué puntos la filosofía anterior a Kant había caído en el error. Dicho de forma sencilla, no partía de lo que nos viene dado. Lo que nos viene dado en la experiencia directa son las representaciones sensoriales y del pensamiento. Schopenhauer acentuó esto adoptando la palabra *Vorstellung* (que en este libro está traducida como «representación») como término para designar el contenido de la experiencia, un término deliberadamente escogido por él porque no connota ningún objeto material oculto ni ninguna premisa realista. La mayoría de los filósofos anteriores a Kant habían partido no de esto, de lo que nos viene dado, sino de dos premisas que requerían una deducción injustificable de lo que nos viene dado, a saber, que en el mundo existen objetos independientes y sujetos independientes. Tras ello, el problema consistía en explicar de qué manera éstos podían reproducir aquéllos dentro de sí mismos, y cómo podían tener una idea del grado de exactitud con el que lo habían hecho. Schopenhauer consideraba que esta bifurcación de la naturaleza y el problema irresoluble al que daba lugar había sido introducido en la tradición central de la filosofía por Descartes y se había convertido en «el eje sobre el que gira toda la filosofía moderna»[8]. Las explicaciones del empirismo de Locke, como las del realismo de sentido común, tratan de resolver el problema partiendo del objeto y demostrando de qué manera causa sensaciones de sí mismo que aparecen dentro del sujeto. La filosofía de Fichte, por el contrario, partía del ego y trataba de explicar cómo éste sacaba el mundo de los objetos de sí mismo.

[8] *Parerga und Paralipomena*, i 15.

Ambas líneas de desarrollo están condenadas al fracaso por razones que han sido estudiadas en capítulos anteriores. La razón que Schopenhauer considera más significativa es que todas estas explicaciones constituyen un intento de establecer una relación causal entre dos conjuntos de entidades, de las cuales se postula que al menos una existe independientemente de la experiencia; pero la conexión causal es uno de los rasgos estructurales de la experiencia, y puede caracterizar sólo a la experiencia; por lo tanto estas explicaciones son intentos de llenar un vacío que es inherentemente y, por su propia naturaleza, imposible de llenar, dado que al menos en una de las partes no hay nada con lo que pueda llenarse.

Antes de Kant hubo un gran filósofo moderno además de Berkeley que rechazó la dualidad cartesiana del mundo: Spinoza. Sostuvo que la realidad se componía de una única sustancia de la que la materia y la mente no eran más que atributos diferentes. Schopenhauer le tuvo en gran estima precisamente por esta idea y estudió profundamente su obra. Concluyó que aquello en lo que se equivocó fue lo siguiente: la tarea principal de la metafísica es localizar la frontera entre el mundo de los fenómenos y el mundo del noúmeno y poner al descubierto la conexión que se da entre ambos; Spinoza trató en último término de reducir toda explicación a los conceptos de «sustancia» y «causa» y su interacción; pero todo esto es inteligible sólo dentro del mundo de los fenómenos; Spinoza estaba trazando la frontera *dentro* del mundo de los fenómenos, no *entre* él y el mundo del noúmeno. Sin embargo, Schopenhauer consideraba que en algunos aspectos importantes se había acercado a la verdad más que ningún otro filósofo anterior a Kant.

Pero fue la tradición de Locke la que Schopenhauer opinaba que había conducido a la filosofía de Kant. Y también comprendió claramente que la posición a la que llega un kantiano mediante la lógica de su propio argumento es que la sustancia y la causa son una misma cosa. En el mundo de los fenómenos el potencial que tiene un objeto físico para ser la causa de efectos en otros objetos físicos comprende la suma total de sus atributos. Tiene masa, inercia, peso; ejerce atracción gravitatoria sobre todos los demás objetos; puede moverse en el espacio, lo que significa que puede desplazar otra cosa, y a la vez puede dejar espacio a otra cosa; refleja ondas de luz y de sonido a otros objetos, puede ejercer presión sobre ellos, etc.; y una vez que se han enumerado todos estos rasgos sencillamente no queda nada que decir acerca del objeto. La mínima condición que podemos concebir para que algo sea un objeto material en absoluto es la ocupación del tiempo o del espacio, y eso tiene claras implicaciones causales en cuanto a que «implica la idea de *repulsión;* un cuerpo repele otros cuerpos de los que se dice que "disputan su espacio", y eliminar esta idea (causal) es eliminar el concepto de

cuerpo material mismo»[9]. (Casualmente, el hecho de la ocupación del espacio o del tiempo sea la condición mínima para que algo sea un objeto material, le lleva a Schopenhauer a describir los objetos como «unidad de espacio y tiempo», y de ahí a describir la causalidad de la misma manera. También se refiere a los objetos, o la causalidad, como «espacio ocupado»). Dado que lo que hemos alcanzado ahora es una condición mínima, cualquier intento de continuar el análisis nos conduce a un concepto de la materia puramente abstracto, la ilación metafísica a la que nos referimos —e incluso esta materia abstracta, si de hecho continuamos el análisis, resulta ser causalidad abstracta. «Pero es más: bajo el concepto de *materia* pensamos aquello que queda en los cuerpos cuando los despojamos de sus formas y de todas sus cualidades específicas y que por eso debe ser en todos los cuerpos una y la misma. Pero estas formas y cualidades específicas que hemos quitado no son otra cosa que el *modo de acción* particular y específicamente determinado de los cuerpos, que es lo que constituye precisamente su diferencia. De aquí que si dejamos de lado esto, sólo quedará la *mera acción en general*, el puro obrar como tal, esto es, la causalidad misma, pensada objetivamente, o, lo que es lo mismo, el reflejo de nuestro propio entendimiento, la imagen proyectada al exterior de su única función, y la materia es enteramente pura causalidad; su esencia es la acción en general»[10].

La equivalencia de materia y causalidad tiene consecuencias profundas y de gran alcance en nuestra concepción de los objetos y los sujetos. En lo que respecta a los objetos, la doctrina de que «los cuerpos son espacios llenos de fuerza» (que Schopenhauer calificó en *Sobre la vo-*

---

[9] Patrick Gardiner, *Schopenhauer*, pág. 101.

[10] *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, págs. 130-131. Vale la pena continuar la cita porque reúne de una forma diferente y en las palabras de Schopenhauer, algunos de los puntos que acabamos de exponer. «Por esto la pura materia no se puede intuir, sino sólo pensar: es lo añadido por el pensamiento a toda realidad como su fundamento. Pues pura causalidad mera acción, sin un determinado modo de acción, no puede darse intuitivamente, por lo que no se presenta a la experiencia. De esta suerte la materia es sólo el correlato objetivo del entendimiento puro, es decir, causalidad en general y nada más; así como el entedimiento es inmediato conocimiento de causa y efecto en general, y nada más. Por eso otra vez la ley de causalidad no puede encontrar ninguna aplicación sobre la materia misma, es decir, la materia no puede ni nacer ni perecer, sino que es y permanece. Pues como todo cambio de los accidentes (formas y cualidades), es decir, toda aparición y desaparición sólo acontece en virtud de la causalidad y la materia misma es la pura causalidad como tal, objetivamente considerada, no puede ejercer sobre ella misma su poder, como el ojo puede verlo todo, menos a sí mismo.» (Esta última metáfora es una de las favoritas de Schopenhauer y Wittgenstein la utilizó muy provechosamente, véase *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.633 y 5.634). Además de ello, Schopenhauer pensaba que poseíamos un conocimiento *a priori* de la indestructibilidad de la materia porque iba implícito en nuestro conocimiento *a priori* de la causalidad: la actuación de la causalidad como principio universal en el mundo no sería posible si las entidades operantes pudieran sencillamente desaparecer en cualquier punto del proceso, o si pudieran brotar de la nada entidades nuevas que comenzaran a añadir sus efectos a las ya existentes.

luntad en la naturaleza de «afamado dogma kantiano»[11]) ha sido, como tantos otros aspectos de la filosofía de Kant y Schopenhauer, asombrosamente confirmada por los avances en las ciencias naturales. Ahora sabemos, por motivos muy diferentes, que el volumen ocupado por cualquier cuerpo aparentemente sólido se compone de campos de fuerza en cuyo espacio los átomos y las moléculas giran a velocidades que se aproximan a la de la luz; que dentro de los átomos tiene lugar una actividad similar; y que la explicación de lo que sucede a nivel subatómico está más bien en términos de energía que en términos de materia, en otras palabras, en ese nivel el concepto mismo de materia es absorbido por el de energía[12]. En la actualidad sabemos que «la masa y la energía son equivalentes en el sentido de que si m unidades de masa pudieran hacerse desaparecer, se liberarían mc^2 unidades de energía, siendo c la velocidad de la luz»[13]. Tal vez la más sorprendente de todas las anticipaciones de Kant y Schopenhauer a la ciencia moderna no es la exposición concisa y vigorosa que éste último llevó a cabo del núcleo central del freudianismo, ni sus visiones agudas aunque descordinadas de la teoría de la evolución biológica —nos referiremos a ambas en su momento— sino el anuncio específico que la primera de ellas hizo de una de las ideas básicas de la teoría de la relatividad de Einstein, con un siglo de anticipación —la idea de que (como lo expuso Schopenhauer, siguiendo a Kant: «la fuerza y la sustancia son inseparables porque en el fondo son una»[14]. Es un hecho extraordinario impresionante el que esta conclusión verdadera, no evidente y sorprendente fuera alcanzada mediante el análisis puramente epistemológico. Cuando los físicos (a quienes no podemos acusar razonablemente de no estar familiarizados con Kant y Schopenhauer) llegaron a ella unos cien años más tarde, se consideró que constituía una revolución intelectual. Como escribió una de las figuras fundamentales del siglo xx aún medio siglo más tarde: «Hace cincuenta años, cuando se formuló la teoría de la relatividad, esta hipótesis de la equivalencia de la masa y la energía se consideró una completa revolución en la física, y todavía había muy pocas evidencias experimentales de ella»[15].

Partiendo de la idea de Schopenhauer de que entre el sujeto y el ob-

---

[11] *De la voluntad en la naturaleza*, pág. 102.

[12] Ejemplo. «De acuerdo con la teoría de campo de la materia, una partícula material como un electrón es exclusivamente un pequeño dominio del campo eléctrico dentro del cual su intensidad adquiere valores enormes, lo que significa una concentración comparativamente grande de energía en un espacio muy pequeño. Este nudo de energía, que de ningún modo está claramente delimitado del campo restante, se propaga a lo largo del espacio vacío como una onda de agua por la superficie de un lago; no existe una única sustancia que constituya el electrón en todo momento», pág. 171.

[13] *Enciclopedia Britanica*, 1973, en la entrada de Einstein.

[14] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

[15] Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy* (1958), pág. 105.

jeto hay una absoluta correspondencia, la correcta percepción de la equivalencia de la masa y la energía (o sustancia y fuerza) tiene consecuencias decisivas también para el sujeto. El hecho de que la materia *sea* causalidad significa que el mundo de la materia es un mundo de causalidad, no en el sentido de que el principio de la razón suficiente lo *caracterice,* sino en el sentido de que el principio de razón suficiente *es* ese mundo. Esto proporciona el vínculo fundamental entre el mundo y nuestra percepción, comprensión o conocimiento del mundo. «El correlato en el sujeto, de la materia o causalidad (ambas cosas son lo mismo) es el entendimiento, que no es nada más allá de esta esfera. Su único destino, su único poder, es conocer la causalidad; pero este poder es grande, abraza un vasto círculo, y sus aplicaciones son numerosas, a pesar de la identidad de todas sus manifestaciones. Y a la inversa, toda causalidad, o lo que es lo mismo, toda materia y, por consiguiente, toda realidad, no existe más que para el entendimiento, y por él y en él»[16].

Si pasamos a considerar las consecuencias de este argumento filosófico para lo que debe ser una verdadera explicación física de la percepción, en un primer momento puede dar la impresión de que Schopenhauer admite un tipo de explicación causal que rechaza para el resto de la filosofía. Pero no es así. Por supuesto está de acuerdo en que los objetos materiales estimulan nuestros sentidos físicos reflejando luz en nuestras retinas, ondas sonoras en nuestros tímpanos, y que a través de la piel ejercen presión sobre nuestras terminaciones nerviosas, etc. Pero nadie soñaría negar todos estos hechos. Y Schopenhauer jamás los negó. Lo que negó fue que estos hechos pobres y exiguos constituyeran el mundo inconmensurablemente extenso, rico, hermoso, sutilmente detallado, casi ilimitadamente variado y aún minuciosamente integrado, con toda su consistencia y su organización, que experimentamos en la percepción. (Ya se han expuesto las razones de ello, por lo que no las repetimos aquí)[17]. Lo que es más, decir que nuestros cuerpos son objetos empíricos en el espacio y que como tales interaccionan con otros objetos físicos, no es establecer una conexión causal entre entidades que están fuera del mundo de la experiencia. Algunas de estas interacciones físicas desencadenan la actividad del cerebro, que a partir de ese momento, de hecho, crea el mundo de la percepción de acuerdo con el principio de razón suficiente en todas sus formas. Pero la única

---

[16] *El mundo como voluntad y representación,* i 25.

[17] En la actualidad, esta insistencia en que nuestra concepción del mundo es radicalmente inexplicable partiendo de la experiencia —y por lo tanto los conceptos de aprendizaje y conocimiento fundamentales del empirismo son erróneos— es una de las bases del pensamiento de Noam Chomsky. Por supuesto, la aplica particularmente a nuestra adquisición del lenguaje; pero también le interesa de manera general. (Véase *Men of Ideas,* ed. Bryan Magee, págs. 218-20.)

parte de ese proceso en la que se plantea la conexión causal es el punto en el que el cerebro deduce del efecto que produce en un órgano sensorial físico un determinado objeto que lo estimula, la causa de dicho efecto, y eso es inferir interacción causal sólo entre dos objetos físicos en el espacio. De manera que los principios del idealismo trascendental no se han infringido. Cuando se amplíe la teoría al noúmeno, se confrontará el elemento de circularidad aún más desconcertadamente que va implícito en la idea de una estimulación sensorial que desencadena la creación, por parte del intelecto, de un mundo que contiene y explica, junto con todo lo demás, la estimulación sensorial, o por esa misma razón la creación por parte de la mente de un mundo empírico que contiene todas las mentes entre sus objetos.

Hasta ahora hemos profundizado en la filosofía de Schopenhauer todo lo que se puede profundizar en ella sin tener en cuenta su factor distintivo por excelencia, la identificación del noúmeno. E incluso si hubiéramos de detenernos en este punto nos encontraríamos ante una estructura de ideas impresionante y atractiva. Lo que tenemos ante nosotros, en esta fase, es un kantismo elegantemente enriquecido y clarificado que bien podría considerarse un avance en relación a cualquier filosofía anterior. Por supuesto que plantea problemas y paradojas —para evitar la repetición aún no he señalado aquellos que se solucionan en una fase más avanzada de la exposición— pero no más, sino más bien menos, que las filosofías que la preceden. Antes de proceder a examinarlo todo a la nueva luz de una concepción del noúmeno hasta ahora no explicada, vale la pena detenernos un instante a repasar la situación tal y como se presenta en esta frase de la exposición. He aquí una recapitulación en las propias palabras de Schopenhauer:

> Se necesita estar dejado de la mano de todos los dioses para figurarse que el mundo intuible que está ahí fuera, llenando con sus tres dimensiones el espacio, avanzando en el inexorable curso del tiempo, regido a cada paso por la ley de causalidad, que no admite excepción, pero conformándose en todos estos aspectos solamente a leyes que podemos enunciar antes de cualquier experiencia relativa a ellos, que un mundo así, digo, existe ahí fuera totalmente objetivo y real, y sin nuestro concurso, y que por la mera sensación de nuestros sentidos, llega a nuestro cerebro para existir otra vez en él tal y como existe fuera. ¡Cuán mísera cosa es la mera sensación de nuestros sentidos! Incluso en los más nobles órganos de los sentidos no es más que un sentimiento local, específico, capaz de variación dentro de su especie, pero que en sí mismo es siempre subjetivo y no puede contener nada objetivo ni que se parezca a una intuición. Pues la sensación, sea cual fuere su especie, es y sigue siendo un proceso de nuestro mismo organismo, y, como tal, no traspasa los límites de nuestra envoltura cutánea ni puede contener nada que resida fuera de dicha envoltura, por tanto, fuera de nosotros. Ella podrá ser agradable o desagradable —lo cual manifiesta una relación con

nuestra voluntad—; pero nada objetivo hay en nuestras sensaciones. En los órganos de los sentidos la sensación se aviva en virtud de la confluencia de las extremidades de los nervios, fácilmente excitable desde fuera gracias al despliegue de los mismos y al sutil involucro que los recubre, y además se halla abierta particularmente a cualquier influencia especial —luz, sonido, aroma—: pero aun así, no pasa de ser simple sensación, lo mismo que cualquier otra cosa que se produzca en el interior de nuestro cuerpo; por lo tanto algo esencialmente subjetivo, cuyas mutaciones sólo llegan a nuestra ciencia en la forma del sentido *interior*, esto es, únicamente en la forma del tiempo: o sea, sucesivamente. Sólo cuando el *entendimiento* —función, no de las tenues extremidades de los nervios aislados, sino del cerebro, tan artística y enigmáticamente construido, que sólo pesa tres libras, y acaso cinco por excepción— entra en actividad, aplicando su sola y única forma, la *ley de causalidad*, se opera una poderosa transformación, porque de la sensación subjetiva se hace la intuición objetiva. Entonces, en virtud de su forma peculiar y por tanto *a priori*, esto es, anteriormente a toda experiencia (pues ésta no es hasta ahora todavía posible), el entendimiento aprehende la dada sensación del cuerpo como un *efecto* (palabra que él sólo entiende), efecto que como tal debe tener necesariamente una *causa*. Al mismo tiempo llama en su auxilio a la forma del sentido exterior, que reside igualmente predispuesta en el intelecto, esto es, en el cerebro: el espacio, para colocar dicha causa *fuera* del organismo: pues sólo de este modo nace para él lo exterior, lo de fuera, cuya posibilidad es precisamente el espacio; así es que la pura intuición *a priori* es la que debe suministrar la base de la intuición empírica. En este proceso, el entendimiento toma de la sensación dada, como luego señalaré por extenso, todos los datos, aún los más minuciosos, para construir en el espacio con arreglo a ellos la causa de dicha sensación. Esta operación del entendimiento (negada expresamente por Schelling en el tomo I de sus *Escritos Filosóficos*, 1809, pág. 237-38, y por Fries en su *Crítica de la Razón* tomo I, págs. 52-56 y 290 de la 1.ª edición) no es una operación discursiva, refleja, que se realice *in abstracto por medio de conceptos y palabras, sino una operación intuitiva y completamente inmediata. Pues ella por sí sola, es decir, en el entendimiento y para el entendimiento, representa el mundo corpóreo objetivo, real, que llena el espacio en sus tres dimensiones, y que después varía en el tiempo con arreglo a la misma ley de la causalidad y se mueve en el espacio.* Según esto, el entendimiento tiene que crear él mismo ese mundo objetivo: y no puede, como si estuviera ya prefabricado, meterlo en la cabeza por medio de los sentidos y de las puertas de sus órganos. Pues los sentidos no suministran más que la materia bruta que antes que nada el entendimiento, por medio de las indicadas formas simples: espacio, tiempo y causalidad, transforma en la concepción objetiva de un mundo corpóreo regido por leyes. Conforme a esto, nuestra intuición ordinaria, empírica, es una *intuición intelectual*[18].

El mundo como representación, el mundo objetivo, tiene dos polos, por decirlo de alguna manera, el del mero sujeto conocedor sin las for-

[18] *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, págs. 90-93.

mas de su conocimiento, y el de la materia bruta sin forma ni cualidad. Ambos son absolutamente incognoscibles; el sujeto, porque es aquello que conoce; la materia, porque sin forma ni cualidad no puede ser percibida. Y sin embargo, ambos son condiciones fundamentales de toda percepción empírica. Así, el sujeto conocedor, meramente como tal, que es asimismo una presuposición de toda experiencia, está en oposición a la materia bruta, informe, prácticamente muerta (es decir, carente de voluntad). Esta materia no viene dada en ninguna experiencia, sino que se presupone en toda experiencia. El sujeto no está en el tiempo, pues el tiempo no es más que la forma más directa de todas sus representaciones. La materia, que se opone al sujeto, es consecuentemente eterna, imperecedera; pero propiamente hablando no se puede decir que sea extensa, dado que la extensión da forma, y por lo tanto no es espacial. Todo lo demás está envuelto en un surgimiento y un decaimiento constantes, mientras que el sujeto y la materia constituyen los polos estáticos del mundo como representación. Por lo tanto podemos considerar la permanencia de la materia como reflejo de la atemporalidad del sujeto puro, que de ese modo se considera la condición de todo objeto. Ambos pertenecen al fenómeno, no a la cosa en sí; pero son el marco del fenómeno. Ambos se descubren sólo mediante la abstracción; no nos vienen dados inmediatamente, en su forma pura y por sí mismos[19].

En física subatómica y cosmología es frecuente que de lo que se conoce se deduzca la existencia de entidades no observadas, y tal vez incluso no observables. Esto es legítimo desde un punto de vista metodológico, siempre que no se les atribuyan características que pertenezcan al ámbito de lo que sí es observable. Schopenhauer considera que su deducción del sujeto y el objeto trascendentales es legítima en este sentido. Pero nos plantea dos misterios: el sujeto incognoscible y la materia incognoscible. (Tal vez sean más bien un único misterio, pues nuestro análisis ya nos ha conducido a pensar que son aspectos diferentes de una misma cosa.) El sujeto trascendental, como sustento del mundo del tiempo y del espacio, no puede estar él mismo en el mundo del tiempo y del espacio; como sustento del reino dentro del cual opera el principio de razón suficiente, no puede ser ni un objeto ni un agente de ese principio. Por estas razones no puede ser un objeto de conocimiento para sí mismo. Sin embargo, su existencia es una premisa necesaria para que tengamos la experiencia que de hecho tenemos. Dicho de otro modo, todo el mundo de la experiencia es perfectamente real, tan real como nos parece que es, pero es inconceptualizable en cualesquiera términos que no sean los que presuponen la existencia del sujeto. Esto es, dicho de una forma muy breve, lo que *significa* el idealismo trascendental. «El gran universo de los objetos es siempre representa-

[19] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

ción, y precisamente por esto está condicionado perpetuamente por el sujeto; esto es, tiene idealidad trascendental. Pero por esto mismo no es ilusión, no es apariencia; se da por aquello que es, por representación, y en verdad por una serie de representaciones cuyo lazo común es el principio de razón. Es, pues, como tal comprensible para la sana inteligencia aun en lo que respecta a su más íntima significación, y habla un lenguaje perfectamente comprensible por aquélla. Sólo a los espíritus extraviados por los sofismas se les puede ocurrir disputar sobre su realidad... El mundo intuido en el tiempo y en el espacio y que se manifiesta es pura causalidad es perfectamente real, y es precisamente aquello mismo por lo cual se da, y se da francamente como representación sinterizada y coordinada por la ley de causalidad. Esta es su realidad empírica»[20].

Al llegar a este punto, empezamos a tener la sensación de que hemos avanzado todo lo que la filosofía nos permite avanzar. Y en cierto sentido así es. Entonces ¿por qué no nos detenemos aquí? Al fin y al cabo, la decisión de hacerlo estaría justificada por la realidad de nuestra situación histórica. Nuestros intentos de llegar a conocer el verdadero mundo empírico del que habla Schopenhauer han sido notablemente provechosos. Incluso en el modesto nivel de comprensión que hemos alcanzado hasta ahora en nuestra historia natural, sabemos más o menos cómo conducir las investigaciones empíricas. Por supuesto, siempre será posible mejorar el método y la técnica, y siempre quedará mucho mundo por descubrir, pues dado que todo descubrimiento plantea preguntas nuevas, la explicación del mundo está llamada a ser una tarea eternamente inacabada. Aun así, parece que sabemos aproximadamente cómo ampliar tanto nuestra competencia como nuestro conocimiento, y la utilización de los métodos que ya manejamos está teniendo un éxito espectacular (casi me atrevería a decir tanto éxito cuanto podemos sobrellevar). Y aunque, más allá de nuestro actual nivel de comprensión, sea prácticamente seguro que nos esperen revoluciones conceptuales de carácter fundamental en el futuro, hasta eso es algo que ya «sabemos» y ya estamos preparados para ello. De manera que podemos preguntarnos a nosotros mismos, «¿Por qué, como seres humanos, no nos contentamos con esto, con el hecho de que el mundo empírico constituya la realidad de la que debemos ocuparnos? Al fin y al cabo eso es lo que hacen las personas más sensatas, incluida la mayoría de los científicos y la mayoría de los filósofos empíricos».

La doble respuesta de Schopenhauer se ha expuesto ya en el capítulo 2. En primer lugar está nuestra admiración y nuestro asombro ante el hecho de que exista el mundo empírico, o de que existamos nosotros dentro de él, acentuados por el hecho de que ninguna de las formas ca-

[20] *El mundo como voluntad y representación*, i 27.

racterísticas de la explicación empírica explican esa existencia, más allá de un ámbito limitado y circular. (Resumiendo muy brevemente lo que ya se ha dicho a este respecto: en la ciencia, la explicación consiste en reducción a leyes científicas, fuerzas de la naturaleza, reacciones químicas, la tabla de los elementos, estructura atómica o subatómica, etc., y estas cosas mismas siguen siendo misteriosas para nosotros. Si pedimos una explicación de ellas, el científico o el filósofo empírico se alzan de hombros y dicen: «¿Qué significan esas explicaciones que en último término siempre se refieren a una incógnita que constituye un primer problema?»[21]. Y, como señalé antes, el hecho de que los filósofos profesionales se contenten con estas explicaciones constituye una renuncia a la filosofía: el verdadero filósofo es aquel que se muestra más perplejo y más interesado cuando se enfrenta con esos misterios, por lo que su interrogación, lejos de disminuir, aumenta.) En segundo lugar, está la vieja búsqueda de significación de la totalidad. Nos *interesa* profundamente el mundo, nos fascina, sentimos curiosidad por conocer su funcionamiento. Sus aconteceres no tienen lugar ante miradas indiferentes. Y ¿por qué no? ¿Qué nos tiene que importar de él salvo nuestra propia supervivencia? Sin embargo, el hecho es que sentimos que tiene que tener un significado, un sentido. No tenemos la sensación de que sea un desfile de sombras. En consecuencia, una de las cosas que nos conduce a continuar las investigaciones filosóficas más allá del punto que hemos alcanzado «es que no nos basta saber que tenemos representaciones y que éstas son de tal o cual modo y están regidas por estas o aquellas leyes cuya expresión general es el principio de razón. Queremos saber lo que significan dichas representaciones: preguntamos si este mundo no es más que representación, en cuyo caso sería como una sombra o un fantasma pasajeros y no merecería nuestra estimación, o si es otra cosa además y en qué consiste esta otra cosa»[22].

Por supuesto, el hecho de que algunos de nosotros tengamos la profunda convicción de que ha de haber un significado del mundo de nuestra experiencia más allá de lo que está contenido en las representaciones de él, no implica que efectivamente haya de ser así. Puede darse el caso de que el deseo de que sea así provoque este pensamiento. Lo que es más, ese deseo puede hacer que *necesitemos* investigar, pero ¿qué formas podría adoptar cualesquiera de esas investigaciones? «En el camino del *conocimiento objetivo,* partiendo de la *representación,* nunca iremos más allá de la representación, es decir, del fenómeno. Por lo tanto permaneceremos en el exterior de las cosas: nunca seremos capaces de penetrar en su naturaleza interna e investigar lo que son en sí

[21] *El mundo como voluntad y representación,* i 109.
[22] *El mundo como voluntad y representación,* i 89-90.

mismas, en otras palabras, lo que pueden ser por sí mismas. Hasta ese punto estoy de acuerdo con Kant»[23]. Frente a la realidad empírica somos como soldados que asedian un castillo y que han tratado incansablemente aunque en vano de atravesar sus muros; y su única esperanza, tanto si lo comprenden como si no, está en un modo de entrada diferente, un túnel que les introduzca en la fortaleza sin atravesar los muros en absoluto.

[23] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

Capítulo VI

Cuerpos y voluntades

Existe una excepción a la afirmación kantiana de que sólo a través de nuestro aparato sensorial e intelectual tenemos acceso a los objetos materiales, y por lo tanto que sólo podemos conocerlos en los modos subjetivamente determinados de nuestra percepción y nuestro pensamiento y no como son en sí mismos; esta excepción la constituyen nuestros propios cuerpos. Son objetos materiales en el tiempo y en el espacio, y se presentan como tales en todos los modos habituales ante nuestra percepción o la de otras personas; pero además de todo esto, cada uno de nosotros tiene un conocimiento directo de su propio cuerpo desde el interior, y este conocimiento es radicalmente diferente de cualquier otro modo de percepción discutido hasta ahora. «Nos son dadas una existencia subjetiva y una existencia objetiva, un ser para sí y un ser para otros, una conciencia de nuestro propio ser y una conciencia de otras cosas, y nos son dadas de un modo fundamentalmente diferente. Todo el mundo tiene un conocimiento directo de *sí mismo,* y sólo muy indirecto de todo lo demás. Este es el hecho y el problema»[1].

Es sorprendente que Kant pasara por alto un hecho tan elemental dentro de este contexto, con todas las consecuencias fundamentales que hubiera tenido para su filosofía. Hizo muchas observaciones acerca del sentido íntimo, pero nunca fue consciente del enorme alcance que tenía el hecho de que aquello en lo que se localizaba nuestro sentido íntimo fuera un objeto material. Tal vez la explicación de ello sea que, a pesar de que fue quien más contribuyó a liberarnos de las limitaciones a las que nos sometía la premisa de la dicotomía sujeto-objeto, estuvo inconscientemente bajo la influencia de esa premisa, al menos

[1] *El mundo como voluntad y representación,* ii.

hasta el grado de que no fue consciente de la materialidad del único objeto físico cuyo conocimiento no era explicable por su teoría del conocimiento. Fuera como fuera, fue Schopenhauer quien hizo esta observación, y quien siguió sus consecuencias; y este es verdaderamente el punto de partida de su contribución independiente a la filosofía, pues hasta este instante de nuestra discusión no ha hecho más que ceñirse a Kant, aunque de un modo muy distinguido, mientras que a partir de ahora empieza a caminar por sí mismo.

A esta sencilla observación que constituye el punto de partida de Schopenhauer se le suelen hacer las siguientes dos objeciones. Una es que nuestros cuerpos, por alguna extraña razón, no son verdaderamente objetos materiales de la misma forma que lo son otros objetos materiales. La otra objeción es que, aunque admitamos que nuestros cuerpos son objetos materiales, no son objetos de la observación ni del conocimiento empírico de la misma forma que lo son otros objetos materiales. Ambas objeciones son sencillamente falsas. Es cierto que no nos *gusta* pensar que somos objetos materiales, y por alguna extraña razón nos resulta difícil —tal vez ello tenga algo que ver con el descuido de Kant a este respecto— pero por supuesto *somos* objetos materiales. No digo que seamos *sólo* objetos materiales: pero sí lo somos en parte. Un elefante no es sólo un objeto material, también es un elefante, pero para ser un elefante necesita ser, entre otras cosas, un objeto material. Y nuestro caso es el mismo. Es esencial para nuestra seguridad y para nuestro bienestar que nunca olvidemos ni por un instante que somos objetos materiales, pues hemos de posicionar y gobernar nuestros cuerpos en un mundo de otros objetos potencialmente peligrosos: es lo que hacemos en todos los movimientos. Lo que es más, tratamos nuestros cuerpos como objetos físicos no sólo en nuestras acciones momentáneas, como detener con la mano una puerta batiente, o ponernos las gafas, sino en el interés que nos tomamos en mantener nuestro cuerpo limpio y cubierto, protejido de las llamas o de las miradas ofensivas, de los cantos cortantes o de los puntos afilados, o de peligrosos impactos con otros objetos. Si, a pesar de todos nuestros esfuerzos, alguna de sus parte se ensucia, se rasga, se quema o se rompe, nos ocupamos de llevar a cabo todas las actividades necesarias para limpiarlo o repararlo, como haríamos si se tratara de cualquier otro objeto.

Muy pocas personas, incluso entre quienes tienen creencias religiosas, dudan ya que la raza humana haya surgido mediante un proceso de evolución a partir de la naturaleza inorgánica e inanimada, y al menos es ese sentido pertenece a la naturaleza. Nuestros cuerpos están hechos del mismo material que el resto del mundo; de hecho, crecen y se mantienen mediante un intercambio de materia directo y continuo con él: todos los días introducimos materia del mundo externo en nuestros cuerpos y expulsamos parte de ella al exterior; la parte que retenemos

entra en formar parte de nuestra sustancia personal. Podemos especificar aquello de lo que estamos hechos, así como podemos especificar este hecho de cualquier otro objeto: dicho de una forma muy general, estamos compuestos de un 60 por 100 de agua, cantidades variables de carbono, hidrógeno y nitrógeno, más una lista de ingredientes que se reduce a cantidades pequeñas como 2 por 100 de calcio y 1,4 por 100 de fósforo, y aún a 0,3 por 100 de potasio, 0,2 por 100 de sodio, menos de un 0,008 por 100 de hierro y aproximadamente un 0,003 por 100 de zinc. Todos los átomos del universo material, incluidos aquellos que componen nuestro cuerpo, tienen la misma estructura interna básica; y los protones, neutrones y electrones de cualquier átomo son iguales a los de todos los demás. De manera que el mundo físico se compone de una misma sustancia todo él, y cada uno de nosotros está hecho del mismo material que el resto de él. A este respecto, formamos un conjunto no sólo con los animales y con las plantas, sino con los metales y los gases, con todo lo que hay: las estrellas más lejanas del cosmos se componen de los mismos elementos fundamentales que nuestros cuerpos. De manera que la idea de que en algún extraño sentido no seamos verdaderamente objetos materiales es insostenible, aunque, repito, esto no significa que estos objetos materiales sean verdaderamente nosotros: ese es otro tema. Lo fundamental es lo siguiente: el hecho de que tengamos un conocimiento directo de estos objetos materiales desde el interior no ha de explicarse partiendo de la base de que estén hechos de algo diferente de aquello de lo que están hechos otros objetos materiales. No es así.

Tampoco se puede sostener seriamente que nuestros cuerpos sean percibidos o conocidos del mismo modo que lo son otros cuerpos físicos. Para cualquiera que nos encuentre en su campo de visión seremos un objeto material con las mismas características que cualquier otro objeto material: tamaño, forma, color, textura etc., de hecho bajo una luz engañosa, o si estamos en el límite de su campo visual, es posible que nos confunda con algo como un árbol o una columna, o una farola, o un abrigo colgado en un perchero. Tenemos peso, masa, extensión. Se puede tropezar con nosotros, como se puede tropezar con un mueble. Es posible cogernos y transportarnos. Podemos entrometernos en el camino de otra persona, quitarle la luz, caer sobre ella y dañarla, incluso podemos desplomarnos sobre ella y matarla. Emitimos sonidos cuando se nos golpea o se nos mueve. Despedimos una serie de olores, incluso una serie de sabores. Todo lo que ya se ha dicho acerca de las diversas formas en las que se conoce una manzana se puede aplicar a nuestro cuerpo. Sobre la mesa de un anatomista, nuestro cuerpo podría ser diseccionado para la instrucción de alumnos de medicina en el mismo sentido técnico en que lo podría ser cualquier otro objeto de la observación empírica. Incluso obtenemos conocimiento de nuestro

cuerpo en gran medida del mismo modo en que otras personas obtienen conocimiento de nuestro cuerpo, mediante los sentidos de la vista y del tacto. Estamos acostumbrados a la vista de nosotros mismos en un espejo, y de hecho el único modo que tenemos de saber cómo es nuestra cara es a través de reflejos externos y fotografías. Cuando miramos hacia abajo, vemos de barbilla hacia abajo un objeto físico en el espacio externo, y lo vemos en su relación con los objetos que lo rodean. Sólo por esto, y por el modo en que lo percibimos con las manos, estamos familiarizados con su forma su superficie y sus texturas. «Un ciego sin manos jamás llegaría a conocer su forma»[2]. El conocimiento de nuestro cuerpo como objeto material en el espacio —como conocimiento obtenido a través de los órganos sensoriales— es indispensable para nuestra capacidad de funcionar como ser humano normal. No es una alternativa, ni un sustituto del conocimiento que tenemos de él a través del sentido íntimo.

De manera que se puede afirmar rotundamente que nuestros cuerpos son objetos materiales en el más pleno sentido de la palabra, que están hechos de la misma materia que los demás objetos materiales, y que son cognoscibles por los sujetos perceptores de la misma manera que lo son otros objetos materiales. Sin embargo, además de todo ello los conocemos de un modo completamente diferente, desde fuera. Cada uno de nosotros tiene este conocimiento interno exclusivamente de un cuerpo, y en virtud de este conocimiento somos individuos. Tenemos un conocimiento interno directo, no sensorial, no intelectual de este objeto material y sólo de él: el resto del universo lo conocemos exclusivamente desde fuera, a través de las representaciones de los sentidos y del intelecto, que en sí mismas son funciones de los órganos físicos, que son partes de este cuerpo nuestro —lo que significa que nuestro conocimiento de todos los demás cuerpos es obtenido desde el punto de vista de éste y de su posición en el tiempo y en el espacio. Esta individualización, y el hecho de que todo conocer sea sólo para un individuo (por no mencionar el hecho de que haya una dicotomía entre conocer y ser, de suerte que ni siquiera sabemos lo que somos) —estas cosas están muy cercanas al núcleo del misterio de la vida. «Nuestro conocimiento... trae consigo que cada uno de nosotros, aun siendo uno, pueda conocer a todos los demás. Esta misma limitación crea la necesidad de la filosofía»[3].

El hecho de que cada individuo no pueda tener conocimiento directo de nada que no sea su propio cuerpo ha dado lugar a que más de uno llegue a pensar o a temer que es posible que él mismo sea lo único que exista realmente, y todo lo demás no sea más que una mera repre-

---

[2] *El mundo como voluntad y representación*, i 30.
[3] *El mundo como voluntad y representación*, i 94.

sentación. Esta posibilidad se la plantean muchas personas durante el periodo normal de desarrollo en el que el individuo está más cerrado sobre sí y está más preocupado por su identidad, a saber, la adolescencia. El nombre de este proceso —de la creencia de que uno mismo es lo único que existe— es egoísmo teórico o solipsismo. Schopenhauer lo consideraba lógicamente irrefutable, pero ello no le preocupaba mayormente. «El egoísmo teórico no se puede refutar con argumentaciones. Sin embargo, en la filosofía no ha sido empleado de hecho más que como sofisma escéptico, es decir, como ficción. Como convicción seria sólo le podríamos encontrar en los manicomios, y en esos casos no necesitaría pruebas, sino cura. Por consiguiente... no consideramos este argumento del egoísmo teórico, que el escepticismo hace suyo, más que como un fortín de frontera, que no puede tomarse, pero cuya guarnición no puede salir tampoco, por lo cual podemos pasar junto a él y dejarle a la espalda sin el menor peligro»[4].

Siempre me ha parecido que se puede refutar el solipsismo mediante uno de esos extraños argumentos —como aquel acerca de la ruptura de códigos— que no son conclusivos lógicamente y que sin embargo es imposible no aceptar racionalmente. Si sólo existe uno mismo, uno mismo ha tenido que crear toda la música que haya escuchado jamás, todas las obras de teatro que haya visto jamás, todos los libros que haya leído jamás, lo que significa que ha creado, entre otras muchas cosas, todas las obras de Shakespeare, todas las sinfonías de Beethoven, todas las óperas de Wagner (por no mencionar las filosofías de los grandes filósofos); y por supuesto, es lógicamente posible que así sea, y sin duda es imposible demostrarnos a nosotros mismos que no es así. Pero encuentro que es igualmente imposible concebir que pueda pensar esto alguien que no esté tan loco como lo estuvo Nietzsche durante los últimos años de su vida, en los que llegó a enorgullecerse ante los demás de no haber llevado su egoísmo tan lejos como para desistir de la creación del mundo.

Dado que no creo esto, acepto como hecho indiscutible que existen otros individuos aparte de yo mismo, que tienen un conocimiento directo de sus cuerpos mediante un sentido íntimo, tal y como yo lo tengo del mío, y que su mundo de fenómenos en el tiempo y en el espacio me contiene a mí como objeto empírico, al igual que mi mundo los contiene a ellos. En este mundo empírico, si no tuviéramos un conocimiento interior de nosotros mismos, nuestros movimientos físicos y los de todos los demás individuos nos parecerían iguales a todos los movimientos de los objetos físicos externos, y se nos presentarían en un principio como misteriosos, sólo podríamos comprenderlos desde fuera. Hay tipos de enfermedades mentales en los que el pacien-

[4] *El mundo como voluntad y representación*, i 94.

te tiene la sensación de que sus manos son objetos independientes que se mueven delante de él. Algo parecido a esto es lo que sentimos todos en la primera infancia: hasta los cuatro o cinco meses el ser humano normal no aprende a reconocer sus pies, esos objetos con cuya cercanía está familiarizado desde hace tanto tiempo. (Nótese la palabra *aprende:* observamos los movimientos de estos objetos físicos en el espacio externo durante semanas, y con gran atención, antes de que se nos ocurra que son nuestros, antes de que de hecho sean nuestros.) Si yo fuera exclusivamente un sujeto perceptor, y otros seres humanos fueran lo que son, percibiría el movimiento de sus mandíbulas y oiría los sonidos emitidos; observaría que de pronto se ponían bruscamente en movimiento y que de pronto se detenían; vería cómo se plegaban en un asiento y como se desplegaban al ponerse de pie; y los únicos caminos que me quedarían para darle algún sentido a todo ello serían aquellos de los que dispongo en mi observación y mi comprensión del resto del mundo material[5]. Lo que en la práctica hace que sea de otro modo es que soy como todas personas, y sé por propia experiencia que todas estas acciones suyas son actos de voluntad, acompañados por una clase de autoconocimiento interno que, si yo no la poseyera, me sería imposible de concebir. Y sólo puede entenderse así.

Es esencial no caer en el error de suponer que los movimientos del cuerpo son *causados* por los actos de voluntad. «El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados diferentes, conocidos objetivamente y unidos por la ley de causalidad, no están en la relación de causa y efecto, sino que son una misma cosa que se da de dos maneras completamente distintas: una vez inmediatamente y otra en la intuición para el entendimiento. La acción del cuerpo no es otra cosa que el acto de voluntad objetivado, es decir, dado en la intuición. Además, ya veremos que esto mismo se puede decir de cada uno de los movimientos del cuerpo, no sólo de los motivados, sino también de los involuntarios y ocasionados por estímulos; en suma, que el campo entero no es otra cosa que la voluntad objetivada, es decir, convertida en representación»[6]. Si me levanto de esta silla en la que estoy sentado, voy a la habitación de al lado, cojo de una estantería un libro del que voy a sacar una cita, y vuelvo con él a mi mesa de trabajo, no es que cada uno de los

---

[5] Los filósofos empiricos formularon en estos términos uno de sus problemas fundamentales, lo que ellos llaman el problema de las otras mentes: ¿cómo podemos conocer que hay otras mentes además de las nuestras si no son accesibles a nuestros sentidos y si lo único que observamos es cuerpos y movimientos, incluyendo por supuesto los sonidos que producen dichos movimientos? Algunos han tratado de solucionarlo diciendo que los movimientos corporales de las personas *son* creación de sus mentes. Pero la formulación inicial del problema incluye la falsa premisa de que todo nuestro conocimiento del mundo, incluido el conocimiento de otras personas, se deriva de la observación a través de los órganos del sentido externo y del intelecto.

[6] *El mundo como voluntad y representación*, i 100.

actos voluntarios que constituyan esta serie vaya precedido de un acto de voluntad invisible que ponga en marcha las palancas que a su vez realicen los movimientos físicos, como si mi cuerpo fuera un vehículo manejado desde el interior por un conductor invisible. El acto voluntario *es* el acto de voluntad. El hecho de que Schopenhauer utilice el sustantivo «voluntad» dentro de este contexto es desafortunado, pues puede parecer que se refiere a una entidad continua. No hay tal entidad: sólo existen nuestros actos, que conocemos tal y como ocurren, en el momento en que ocurren, estén o no relacionados entre sí. De este modo, el conocimiento directo que tenemos de nuestra propia volición no es conocimiento de una entidad sino conocimiento de una actividad: tal y como la conocemos nuestra volición es pura actividad.

Ciento treinta y un años después de que Schopenhauer expusiera su doctrina, algo parecido a ella constituyó la tesis fundamental de la obra de Gilbert Ryle *The Concept of Mind*, publicada en 1949. «Los tropiezos y las caídas del payaso son obra de su mente, pues son sus chistes... Tropezarse a propósito es un proceso corporal y mental, pero no constituye dos procesos, como el proceso de tener la intención de tropezar y, a consecuencia de ello, el proceso de tropezar. Sin embargo, es difícil acabar con un viejo mito. Seguimos sintiéndonos tentados de pensar que si las bufonadas del payaso reflejan esmero, juicio, ingenio y apreciación del ánimo de los espectadores, en la cabeza del payaso ha de tener lugar una representación complementaria a la que tiene lugar en el escenario. Si está pensando lo que está haciendo, tras su cara maquillada tiene que producirse una operación cogitativa que no presenciamos y que controla y gobierna las contorsiones corporales que sí presenciamos»[7]. Cuatro años después de *The Concept of Mind*, se publicó la obra póstuma de Wittgenstein *Investigaciones filosóficas*, en la que se dedica un gran espacio a demostrar de un modo muy diferente que nuestros movimientos corporales no están causados por los actos de voluntad con los que los asociamos.

Schopenhauer insistió mucho en ello. «Entre el acto de la voluntad y la acción del cuerpo no hay ninguna conexión causal, sino que entrambas son inmediatamente una y la misma cosa, que es percibida doblemente: una vez en la conciencia de uno mismo, o sentido íntimo, como acto de la voluntad, y al mismo tiempo en la intuición exterior y espacial del cerebro, como acción del cuerpo»[8]. Con esto negaba rotundamente que pudiéramos tener voluntad de acciones futuras. «Las decisiones voluntarias referentes al futuro son meras reflexiones de la razón sobre aquello que se querrá en su día pero no son actos de voluntad

---

[7] Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, págs. 33-4.

[8] *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pág. 126.

propiamente dichos, únicamente la ejecución caracteriza la decisión, el propósito, esencialmente mudable, mientras sólo es propósito, y sólo existe *in abstracto* en la razón»[9].

En el sentido íntimo tenemos conocimiento directo de muchas cosas además de los actos de voluntad —sentimientos, emociones, estados de ánimo, todo tipo de cosas— y si lo que estamos considerando es el conocimiento íntimo que tenemos de nosotros mismos, hemos de tener en cuenta todas esas cosas. Pero los actos de voluntad tienen una importancia única para el argumento que nos ocupa. Esas otras cosas no tienen porqué manifestarse como movimientos físicos que sean observables mediante el sentido externo —suele ser así, pero no es imprescindible— mientras que los actos de voluntad del tipo de los que hemos estado estudiando tienen que hacerlo, pues forman un todo con sus manifestaciones externas. Esto hace que sean fundamentales en toda la filosofía de Schopenhauer. Son el único ejemplo de movimientos empíricamente observables de objetos físicos en el espacio y en el tiempo que también son, por su propia naturaleza, conocidos directa y simultáneamente desde dentro, no mediatizado por los sentidos. Lo que es más, demuestran que lo empíricamente observable no es todo lo que hay para lo empíricamente observable: en el caso de al menos este objeto material que es mi cuerpo sé que si, siguiendo el experimento mental descrito, elimino de sus movimientos todos los rasgos observales, lo que quedaría sería no la nada, sino actos de voluntad. La suma total de sus rasgos observables comprende, por lo tanto, sólo un aspecto de su existencia: también es, al mismo tiempo, algo diferente.

El hecho de que este algo diferente sea un acto de voluntad está destinado a ser un factor fundamental en la posterior discusión. Entretanto, una vez que hemos establecido estos primeros pasos del argumento, Schopenhauer se permite ampliar en dos sentidos la significación del término «voluntad». Esta ampliación cubre todo lo que nos es cognoscible directamente en la conciencia excepto el pensamiento conceptual no pasional, si es que existe tal cosa. «Cada uno de nosotros, en efecto, por poco que observe su propia consciencia, no tardará en advertir que el objeto de esta facultad es siempre la voluntad propia. Y aquí, naturalmente, no hemos de entender por ello solamente las voliciones que se convierten inmediatamente en actos, o las resoluciones formales que se traducen por hechos sensibles. Quien sea capaz de retener lo esencial, a pesar de las diversas modificaciones de grado y de manera, no tardará en incluir, entre las manifestaciones de la voluntad, todo anhelo, aspiración, deseo, esperanza, amor, alegría, etcétera, así como los sentimientos contrarios: el odio, el temor, la cólera, la tristeza, etcétera; en una palabra todos los afectos y pasiones. Estos afectos y

[9] *El mundo como voluntad y representación*, i 91.

pasiones no son sino movimientos más o menos débiles o fuertes, violentos y tumultuosos, suaves o moderados, de la voluntad individual, libre o encadenada, satisfecha o descontenta, y se relacionan todos en múltiples giros, ya sea en la posesión o en falta del objeto deseado, ya en la tolerancia o el vencimiento del objeto deseado, ya en la tolerancia o el vencimiento del objeto odiado. Son, pues, afecciones decisivas de la misma voluntad, cuya actividad se manifiesta en las resoluciones y en los actos[10]. A este ámbito pertenece incluso lo que se llama sentimientos de placer y de dolor: porque, a pesar de la gran diversidad con que se nos presentan, se pueden referir siempre a afecciones relacionadas con el deseo o la aversión, es decir, a la voluntad que toma conciencia de ella misma en tanto que está satisfecha o no, impedida o libre: sí, esta categoría se extiende incluso a las sensaciones corporales, agradables o dolorosas, así como a todas las que se encuentran entre estos dos polos, puesto que la esencia de todas estas afecciones consiste en que entran inmediatamente en el dominio de la conciencia en tanto que sean conformes o no a la voluntad. Ni siquiera podemos tener conciencia inmediata de nuestro propio cuerpo más que como órgano de la voluntad que actúa hacia fuera y como sede de la sensibilidad para las impresiones agradables o dolorosas, aunque éstas, como ya hemos dicho, se remontan a afecciones totalmente inmediatas de la voluntad, que son conformes o contrarias a ella»[11].

Nos encontramos con dos definiciones del término «voluntad»: el del uso habitual de dicho término, y el que acabamos de citar. En su momento habrá un tercer significado, el significado completamente diferente que se pone de manifiesto en el título *El mundo como voluntad y representación*. Pero una de las cosas que hemos de hacer antes de llegar a ese punto es dejar clara la distinción entre la voluntad, en cualquiera de los dos sentidos que hemos visto hasta ahora, y el conocimiento. Podríamos explicarlo muy brevemente diciendo que nuestra voluntad es lo que se conoce en el sentido intimo, diferente del proceso de ese conocimiento. «Todo conocimiento supone ineludiblemente sujeto y objeto; de ahí que la conciencia de nosotros mismos no sea absolutamente simple, sino que se divide, al igual que la conciencia de las demás cosas (esto es, la facultad intuitiva), en un conocido y un cognoscente. Aquí se nos aparece ahora lo conocido completa y exclusivamente como vo-

---

[10] En este punto Schopenhauer nos remite a la siguiente nota a pie de página: «Es muy notable que así lo reconociera ya San Agustín, mientras que no quieren verlo muchos filósofos modernos, con su pretendida "capacidad de sentir". En la *Ciudad de Dios*, lib. XIV, c. 6, habla de las *affectionibus animi*, que en el libro anterior divide en cuatro categorías, *cupiditas, timor, laetitia, tristia*, y dice: "*La voluntad está en todos esos movimientos, o más bien, todos esos movimientos no son sino voluntades. En efecto: ¿qué son el deseo y la alegría, más que una voluntad que aprueba lo que queremos? Y el temor y la tristeza ¿qué son sino una voluntad que desaprueba lo que no queremos?*"»

[11] *Sobre el libre albedrío*, págs. 89-90.

luntad. Según esto, el sujeto se conoce a sí mismo sólo como un *volente*, no como un *cognoscente*. Pues el yo que tiene la representación, el sujeto del conocimiento, no puede nunca llegar a ser representación u objeto, siendo, como correlato de todas las representaciones, condición de las mismas... De aquí se colige que no hay un *conocer del conocer;* porque para esto sería preciso que el sujeto pudiera separarse del conocer y entonces conocer el conocer, lo que es imposible»[12]. En otro lugar, Schopenhauer lo expone aún más concisamente. «El cognoscente mismo, como tal, no puede ser conocido, de lo contrario sería lo conocido de otro cognoscente»[13]. Un siglo más tarde se desarrolló este argumento dentro del campo de la filosofía lingüística en la sección «The Systematic Elusiveness of "I"» de la obra de Gilbert Ryle *The Concept of Mind* (páginas 195-8): «Cuando una persona pronuncia una frase cuyo sujeto es "Yo", su elocución puede formar parte de un acto de orden superior, de autoexhortación o de autocompasión, y este acto mismo no es tratado en la situación en la que se encuentra. Incluso si esa persona, por motivos especulativos especiales, estudia el Problema del Yo, no conseguirá alcanzar más que los flecos de aquello que pretende alcanzar. Su presa es el cazador.»

Como hemos visto, el segundo significado que Schopenhauer da al término «voluntad» abarca todo lo que el sujeto del conocimiento (que jamás puede conocerse) puede conocer mediante el sentido intimo, aparte de procesos emocionalmente naturales de pensamiento conceptual. Si consideramos lo que aparece en la plenitud de su extensión, vemos que es tan maravilloso como lo que nos es cognoscible mediante nuestros sentidos externos. Así conozco, y de un modo tan directo que es casi como si yo mismo los *fuera*, los apetitos de mi cuerpo, su hambre y su sed, sus tensiones y sus distensiones, sus dolores y sus cansancios, sus nervios y sus trastornos mentales, sus alegrías. Mi conocimiento de estas cosas abarca desde las emociones abrumadoras que cambian mi vida hasta los más mínimos picores, contracciones, punzadas, palpitaciones, náuseas y anhelos. Tengo un conocimiento íntimo de los pensamientos que tienen lugar en mi cerebro, y del tejido de connotaciones, alusiones, anticipaciones, recuerdos y evocaciones que los rodean. Soy consciente directamente de cientos de otras emociones, que son más fuertes que ese tejido y lo saturan del interés, el compromiso, el afecto, el amor, la excitación, el miedo, la aversión, el aburrimiento, el pesar. Incluso cuando estoy dormido tengo una conciencia viva e inmediata de la actividad de mi cerebro al soñar. Tan poderoso y tan extenso es el conocimiento directo del que disponemos acerca de lo que está sucediendo dentro de estos objetos físicos que son

---

[12] *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pág. 202.
[13] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

nuestros cuerpos —un fluido polifónico, semejante a una orquesta en la multiplicidad de sus complejidades y de su significación— que no se le puede hacer justicia con una breve descripción verbal. Y sabemos directa e ineludiblemente que estamos experimentando estas cosas: ningún conocimiento podría ser más inmediato o más seguro.

¿Hemos pues de llegar a una conclusión y decir que este conocimiento sorprendente de estos objetos físicos desde dentro es conocimiento de las cosas como son en sí mismas, y por lo tanto conocimiento del noúmeno? No. Esto es, primera y obviamente, porque aunque lo que es conocido por nosotros en el sentido interno no es percibido como existente en las dimensiones del espacio, ni sujeto al principio de causalidad, es percibido por nosotros como existente en la dimensión del tiempo —de hecho, el tiempo es su forma esencial e indispensable— y el tiempo sólo puede ser característico de los fenómenos; no puede ser característico del noúmeno. Pero hay otras razones que van más allá —una de ellas tiene que ver con lo que debe ser la naturaleza del noúmeno, otra tiene que ver con la naturaleza del conocimiento.

Hasta ahora hemos visto que el concepto de noúmeno de Kant ha sido rechazado, pero no sustituido. Sin embargo, hemos visto que los fenómenos no son lo único que existe. Ya se dijo que para que existan las experiencias que tenemos ha de haber algo trascendental en el sujeto y en el objeto. Concreta e indudablemente, el comportamiento volitivo es un ejemplo de movimiento de objetos físicos en el tiempo y en el espacio que comprende muchos más procesos de los que son observables a través de los órganos de los sentidos y el intelecto: hay una realidad íntima, conocida directamente desde el interior de los objetos físicos mismos, y sus movimientos son comprensibles sólo partiendo de la base de la posibilidad de dicho conocimiento. Incluso así, si es que efectivamente hay algo de naturaleza noumenal no puede serlo este complejo mundo íntimo que conocemos directamente; pues lo noumenal, si es que lo hay, no puede ser múltiple, ya que sólo mediante una última referencia al espacio o el tiempo puede atribuírsele algún significado al concepto de diferenciación. Esto es porque es imposible hablar de que haya más que una cosa, o de que una cosa sea diferente de otra cosa, sin recurrir a conceptos que sólo pueden definirse en base a conceptos de sucesión temporal o localización espacial. (Por esta razón, Schopenhauer suele denominar al tiempo y al espacio *principium individuationis*). Pero el espacio y el tiempo son de origen subjetivo, y caracterizan sólo el mundo de los fenómenos, no el mundo de las cosas como son en sí mismas, si es que pudiera existir ese mundo. Por lo tanto, sólo en el mundo de los fenómenos pueden diferenciarse las cosas entre sí. Las cosas como son en sí, que estarían fuera de toda posibilidad de estar inmersas en el tiempo y en el espacio, no serían diferenciables. Pero esto significa que tenemos que dejar de hablar aunque sea es-

peculativamente acerca de las «cosas como son en sí mismas». El noúmeno, sea lo que sea, ha de ser indiferenciable, de suerte que la palabra misma no puede usarse en plural. Suponer que al conocer nuestros cuerpos desde dentro teníamos conocimiento de las cosas como son en sí mismas sería incurrir en el error kantiano de hablar como si los fenómenos fueran presentados a nuestros sentidos por los noúmenos que compartían su localizacion y constituían su sustrato. El nóumeno ha de ser «libre de toda multiplicidad, si bien sus manifestaciones en el tiempo y el espacio son innumerables; por sí es uno, pero no como es uno cualquier objeto del cual conocemos la unidad por oposición a una posible multiplicidad; ni tampoco como es uno el concepto que sólo por abstracción nace de lo múltiple, sino que es uno como aquello que está fuera del tiempo y del espacio, o sea del *principium individuationis*, esto es, de la posibilidad de la pluralidad»[14]. Lo que esto significa es que ni siquiera tendríamos que hablar del noúmeno como si fuera uno: pero tenemos que usar el lenguaje si queremos hablar, y la forma en singular es claramente preferible a la forma en plural.

La segunda de nuestras dos observaciones principales acerca de la naturaleza del conocimiento está relacionada con esto. Todo conocimiento adopta la forma sujeto-objeto, pero sólo en el mundo de los fenómenos pueden el sujeto y el objeto ser diferenciados. «La necesidad de conocimiento en general surge de la pluralidad y de la existencia *separada* de los seres, de la individualización. Imaginemos que sólo existiera un ser. Ese ser no necesitaría conocimiento, porque no existiría nada diferente de ese ser mismo, nada cuya existencia tuviera que percibir ese ser sólo indirectamente mediante el conocimiento, en otras palabras, mediante la representación y el concepto. En sí mismo sería todo lo que hubiera; en consecuencia no le quedaría nada por conocer, en otras palabras, nada extraño que pudiera ser percibido como objeto. Por otra parte, con la pluralidad de seres, todo individuo se encuentra en un estado de aislamiento del resto, y de ello surge la necesidad de conocimiento... Por lo tanto el conocimiento y la pluralidad, o la individualización, van juntos, pues se condicionan entre sí. De ello se deduce que, más allá del fenómeno, en el verdadero ser en sí mismo de todas las cosas, al que han de serle extraños el tiempo, el espacio y por tanto la pluralidad, no puede existir el conocimiento... Análogamente, sería imposible un «conocimiento de las cosas en sí mismas» en el más estricto sentido de la expresión, pues donde empieza el ser en sí de las cosas, cesa el conocimiento, y todo el conocimiento es primaria y esencialmente relativo a los fenómenos»[15].

De manera que nuestro conocimiento directo de nosotros mismos

---

[14] *El mundo como voluntad y representación*, i 100.

[15] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

en el sentido íntimo sigue siendo conocimiento del fenómeno, no del noúmeno; y la forma esencial de este conocimiento es una de las dimensiones indispensables de cualquier cosa y de todas las cosas que tengan existencia en el mundo de los fenómenos, es decir, el tiempo. Aun así, es significativamente diferente del conocimiento que tenemos de nosotros mismos por otras vías y también diferente del conocimiento que tenemos de todos los demás objetos. Nuestro conocimiento de todos los demás objetos está mediatizado por los órganos de los sentidos y el intelecto, y como tal está sujeto a las categorías del espacio y la causalidad, y tenemos bastantes conocimientos de este tipo acerca de nosotros mismos. Pero de nosotros mismos también tenemos, junto con este conocimiento mediatizado y por lo tanto indirecto, un conocimiento directo desde dentro que no está mediatizado por los órganos de los sentidos ni por el intelecto y no está sujeto a dos de las tres categorías que conforman cualquier otro conocimiento de los fenómenos. Este conocimiento directo de los objetos físicos desde dentro, a pesar de que aún no es conocimiento del noúmeno, está parcialmente liberado de las limitaciones que conforman cualquier otro conocimiento empírico, y nos acerca a una comprensión de la naturaleza interna de las cosas (nosotros mismos somos esas cosas). También demuestra que hay algo especial en el tiempo dado que es la única, no sólo de las dimensiones, sino de las categorías, que es indispensable para el conocimiento, incluso para la conciencia.

Precisamente por la razón de que la categoría del tiempo es indispensable para la conciencia, junto con la razón que da Schopenhauer acerca de la naturaleza del conocimiento, hemos de aceptar que el conocimiento directo del noúmeno (lo que Bertrand Russell llamaría «conocimiento directo») nos es totalmente inaccesible. En cualquier caso, podemos abrigar la esperanza de descubrir algo *acerca* de él (lo que Russell llamaría «conocimiento descriptivo»). Hemos hecho un descubrimiento muy importante ya: aquello que sea noumenal ha de ser indiferenciado. Esto constituye un avance sustancial en relación a Kant. Con Kant el noúmeno era como mucho un espacio en blanco, una X, un algo totalmente misterioso acerca de lo cual no se podía saber nada más allá del hecho de que se manifestaba en el mundo de los fenómenos en forma de objetos físicos y sus movimientos en el tiempo y en el espacio. Ahora sabemos que tenemos un conocimiento inmediato, directo, de al menos algunos de estos movimientos desde dentro, y que lo que conocemos de este modo directo e inmediato es la actividad de la voluntad. Aunque no es conocimiento del noúmeno parece proporcionarnos un camino que vale la pena seguir, y que tal vez nos conduzca a un conocimiento de la naturaleza interna de los objetos. Pues a pesar de que sólo se conocen desde dentro los movimientos de un objeto material, el hecho de que el noúmeno, sea lo que sea, haya de ser indiferen-

ciado significa que cualquier conocimiento que podamos adquirir acerca de él será conocimiento de toda su naturaleza.

Esto nos trae a algo que tenía que habernos saltado a la vista hace un buen rato. Desde el momento en que se expuso la división de la realidad total en fenómenos y noúmeno, teníamos que haber comprendido que, si todo objeto del mundo se compone de ambos, nosotros también hemos de constar de ambos. Eso significaría que cada persona individual tendría que ser un completo microcosmos, pues su sistema sensorial percibe la totalidad del mundo de los fenómenos («puede *conocerlo* todo») y a la vez lo que sea noumenal ha de ser igual en él que en cualquier cosa. De ello se sigue que el camino más adecuado para un conocimiento de la realidad total, incluyendo el noúmeno, es el camino del autoexamen, dado que sólo ello añade el conocimiento mediante el sentido íntimo al conocimiento mediante los sentidos externos. Es evidente también que nuestra voluntad es una clave vital en todo ello, pues a pesar de que nuestro conocimiento de ella sigue siendo conocimiento del fenómeno, es un fenómeno especialmente significativo en el sentido de que está ligado al conocimiento directo de un objeto material desde dentro.

Así pues, todo parece indicar que la siguiente fase de nuestra investigación es una investigación de lo que constituye nuestra voluntad. Sin embargo, cuando emprendemos esta investigación nos encontramos con el hecho sorprendente de que gran parte, acaso la mayor parte, de lo que constituye nuestra voluntad no es accesible a nuestro conocimiento. Y esto resulta ser cierto tanto si tomamos la «voluntad» en el sentido más limitado como si la entendemos en el más extendido de los dos sentidos que hemos considerado hasta ahora. En el sentido más limitado, el sentido de acción o comportamiento volitivos, nos encontramos incapaces de dar una explicación de cómo iniciamos una acción. Por ejemplo, si alzo la mano derecha señalando con el dedo índice y digo «voy a contar hasta tres, y al pronunciar la palabra "tres" doblaré el dedo», lo haré infaliblemente, pero *cómo* lo hago es un misterio que no conseguiré desvelar por más que estudie fisiología o neurología. El dedo se dobla, pero ¿cómo doblo el dedo? Los nervios motores llevan las instrucciones, pero ¿cómo soy capaz de enviar esas órdenes a *voluntad*, como se suele decir? ¿Cómo decido o llevo a cabo la actividad volitiva? El misterio es tan asombroso para nosotros hoy como lo fue para los antiguos.

El segundo sentido más extenso de la palabra «voluntad», aunque es muy diferente, nos plantea interrogantes igualmente profundos. En la investigación nos encontramos con que la mayor parte de los mecanismos no sólo de nuestras emociones, que ya son suficientemente sorprendentes, sino de nuestras mentes, son inaccesibles a nuestra conciencia, como lo son los mecanismos de nuestros órganos físicos. «Mu-

chas veces no sabemos lo que deseamos o tememos. Podemos tener un deseo durante años sin que nosotros mismos lo admitamos o sin que nos permitamos siquiera ser plenamente conscientes de él, porque el intelecto no debe saber nada de él, dado que la buena opinión que tenemos de nosotros mismos se vería lastimada por él. Pero si el deseo es satisfecho, comprendemos por la alegría que ello nos produce, no exenta de cierto sentimiento de culpa, que eso era lo que deseábamos; por ejemplo, la muerte de un familiar cercano de quien somos herederos. A veces no sabemos lo que realmente tenemos, porque nos falta valor para ser plenamente conscientes de ello. De hecho, a veces estamos completamente equivocados acerca del motivo por el que hacemos o dejamos de hacer algo, hasta que algún accidente nos revela el secreto, y nos hace comprender que el verdadero motivo no era el que pensábamos que era, sino algún otro que no deseábamos admitir, porque no encajaba de ninguna manera con la buena imagen que tenemos de nosotros mismos. Por ejemplo, cuando imaginamos que dejamos de hacer algo por razones puramente éticas; nos damos cuenta de que estábamos disuadidos meramente por el miedo, cuando lo hacemos en cuanto desaparece el peligro. En algunos casos, esto puede ir tan lejos como para que un hombre ni siquiera adivine el verdadero motivo de su acción, e incluso considere imposible que él pueda estar influido por motivo»[16].

Schopenhauer argumentó minuciosamente, y con un rigor psicológico que carece de precedentes, que la evidencia empírica apunta hacia la conclusión de que no sólo la mayor parte de nuestros pensamientos y sentimientos nos son desconocidos, sino que la razón de ello es un proceso de represión que es en sí mismo inconsciente; que es inconsciente porque nuestras emociones y nuestros deseos más primitivos y fuertes no encajan en el concepto de nosotros mismos que deseamos conservar; que las emociones, deseos, etc., de los que somos conscientes emergen a la conciencia a partir de este nivel, censurados convenientemente para que no perjudiquen nuestra autoestima, aunque empujados por instintos ocultos, primitivos y muy poderosos, que deben considerarse la explicación de casi todo lo que pensamos, decimos o hacemos. Su modo de tratar este tema está lleno de casos concretos y detallados; por ejemplo, dice que si deseamos saber lo que realmente pensamos de una persona, debemos estudiar nuestra reacción inmediata cuando encontramos bajo la puerta una carta inesperada de esa persona. Es tentador citar varios de estos párrafos. Sin embargo, en vez de ello, cito uno que expone su teoría de la mente inconsciente en términos generales, y la resuelve con su concreción característica en la frase final. «Para dejar claro este punto, comparemos nuestra conciencia con

[16] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

una capa de agua de cierta profundidad. Las ideas claramente conscientes son meramente la superficie; la masa de agua es lo indistinguido, los sentimientos, la sensación posterior de las percepciones y las intuiciones y lo que experimentamos en general... Esta masa de la totalidad de la conciencia está más o menos en movimiento constante, en proporción a la vivacidad intelectual, y las diáfanas representaciones de la imaginación, o las ideas claras expresadas en palabras, y las resoluciones de la voluntad son lo que llega a la superficie a consecuencia de este movimiento. Todo el proceso de nuestro pensamiento y nuestras decisiones raramente yace en la superficie, es decir, rara vez se compone de una concatenación de juicios claramente concebidos, a pesar de que aspiramos a ello, con el fin de ser capaces de dar una explicación de ello a nosotros mismos y otras personas. Pero generalmente la reflexión sobre el material del exterior, mediante la cual dicho material se convierte en ideas, tiene lugar en las oscuras profundidades de la mente. Esta reflexión se produce casi tan inconscientemente como la conversión del alimento en los bosques y las sustancias del cuerpo. De ahí que a menudo seamos incapaces de explicar el origen de nuestros más profundos sentimientos; son fruto de nuestro ser íntimo misterioso. Los juicios, las ideas repentinas, las resoluciones, emergen de esas profundidades inesperadamente para nuestro propio asombro... La conciencia es la mera superficie de nuestra mente, y de ella, como del globo terráqueo, no conocemos el interior sino sólo la superficie»[17].

Estos párrafos son notables en muchos sentidos, al menos porque constituyen una exposición inconfundiblemente clara y explícita de una idea que hoy en día se suele atribuir a Freud, que aún no había nacido. El punto que dejan claro de mayor importancia para el argumento que nos ocupa es que, aunque la voluntad puede ser consciente, no lo es necesariamente, y de hecho por lo general no lo es. La comprensión de esto posibilita una profundización de nuestra comprensión de la relación cuerpo-voluntad. «El que la voluntad anime y domine a las partes del organismo no movidas voluntariamente por el cerebro, es decir, por motivos, verdad es que nos lo prueba su comunidad de afecciones con todos los movimientos extraordinariamente vivos de la voluntad, esto es, con los afectos y pasiones; las rápidas palpitaciones cardiacas en el placer o el temor, el rubor en la vergüenza, la palidez en el terror y en el rencor disimulado, el llanto en la tribulación, la erección en las imágenes voluptuosas, la dificultad de respirar y la precipitación de la actividad intestinal en la angustia; la salivación en la boca al excitarse la golosinería, las náuseas a la vista de cosas asquerosas, el avivar-

[17] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

se la circulación sanguínea y el alterarse la calidad de la bilis en la cólera, y de la saliva por una rabia súbita. Ocurre, además, que puede una pena dañar en lo más profundo al organismo, obrando el terror mortalmente, y lo mismo puede dañarlo un placer súbito»[18]. A la observación anterior de que lo que el sentido externo conoce como movimiento físico de mi cuerpo es conocido por el sentido íntimo como acto de voluntad, podemos añadir ahora la observación de que lo que el sentido íntimo conoce como afección de la voluntad va acompañado de cambios puramente físicos e involuntarios en mi cuerpo (y esto siempre ha de implicar movimiento). Todo sentimiento o emoción que experimentamos, por leve que sea, tiene una consecuencia física de alguna clase, que manifiesta en una leve tensión o distensión muscular, la presión sanguínea, la temperatura o el nivel de actividad de algún órgano o alguna glándula; las conmociones de la voluntad y los movimientos del cuerpo siempre son correlativos[19]. La idea a cuyo umbral nos estamos aproximando es que el cuerpo *es* la voluntad, que son la misma cosa conocida de diferentes formas. Esto por supuesto explicaría porqué sus actos voluntarios, como ya hemos dicho independientemente, son la misma cosa conocida de diferentes maneras.

Podría decirse que todos nosotros hemos sido siempre conscientes de esto, en el sentido vital de que hemos vivido nuestra vida de acuerdo con el conocimiento. Damos por segura la identidad que se da entre carencias, necesidades, miedos, etc., con sensaciones físicas determinadas, y en muchos casos utilizamos el mismo vocabulario para ambas, incluyendo el término clave «sensación» (que rara vez resulta ambiguo en un sentido confuso). También damos por seguro que satisfacer o mitigar estas carencias, necesidades y miedo *consiste en* llevar a cabo una determinada actividad corporal, ya sea de tipo cotidiano, como introducir líquidos o sólidos en nuestra boca, hacer que nuestro cuerpo se entrelace con el de otros en un acto de amor, o de tipo menos cotidiano como llevar nuestro cuerpo a una montaña para que sus ojos puedan ver una puesta de sol, o llevarlo a Australia para que esté con el cuerpo del que procede. Escuchar una buena intepretación en directo de una sinfonía de Beethoven puede ser una experiencia «espiritual» sumamente profunda, pero implica que he de coger un vehículo que trans-

---

[18] *Sobre la voluntad en la naturaleza*, pág. 73.

[19] Cfr. el siguiente fragmento de *Men of Ideas* (pág. 172):

> MAGEE: Lo que está diciendo es que los deseos, emociones, sentimientos, decisiones, pensamientos, etc., son todos procesos que tienen lugar en, o son propensiones de determinados objetos físicos, las personas, y que no sólo siempre van acompañados de cambios microfísicos —cambios en nuestro cerebro y en nuestro sistema nervioso, etc.—sino que *son* esos cambios microfísicos.
> QUINE: Exactamente.

porte mis 100 kilos de carne, huesos y demás a una sala de concierto y encontrar un sitio que pueda ocupar, preferiblemente un asiento que soporte su peso. La fusión entre nuestra voluntad y nuestro ser físico es tal que no podemos concebir ningún otro modo de existir. Similar en nuestra visión de otras personas: damos por seguro que sus cuerpos —especialmente sus caras, aunque no exclusivamente— son las formas externas, las historias visibles de su voluntad, la acumulación de su voluntad hasta ese momento de su vida. Y no podemos imaginar ningún otro modo de concebirlas que no requiera dejar de considerarlas personas. Esto no sólo es evidente en nuestra vida cotidiana: incluso en el nivel de la teoría consciente es una idea muy antigua. Por ejemplo en el Antiguo Testamento los judíos (a cuyo modo general de pensar Schopenhauer se oponía radicalmente) consideraban que el cuerpo era la forma exterior del alma[20]. Aristóteles pensaba que el ser humano es una cosa pensante. Hoy en día muchos filósofos conocidos como Ryle, Quine, y toda una escuela en Australia, insisten en la identidad de la llamada actividad interna con la actividad corporal.

Precisamente porque la identidad del cuerpo y la voluntad es algo que se conoce directa e inmediatamente, no puede demostrarse, pues no hay nada que conozcamos más directamente de lo que se pueda derivar. «Esta identidad, provisionalmente establecida entre la voluntad y el cuerpo, no puede demostrarse, sino, y yo he sido el primero que lo he hecho y lo seguiré haciendo cada vez más en lo futuro, hacerla resaltar, elevarla del estado de conocimiento *in concreto*, al de noción de la razón, o del conocimiento *in abstracto;* por el contrario, conforme a su naturaleza, nunca puede ser demostrada, es decir, como conocimiento mediato de otro conocimiento inmediato, porque ella misma es lo más inmediato que se puede concebir, y si no la concebimos así, es en vano esperar que la podremos deducir por medio del razonamiento lógico de otro conocimiento anterior. Es un conocimiento anterior. Es un conocimiento *sui generis*, cuya verdad, por consiguiente, no cabe bajo una de las cuatro rúbricas en que en el tratado sobre el principo de razón, párrafo 29 y ss., ponemos toda verdad; a saber: lógica, empírica, metafísica y metalógica; pues no es como todas aquéllas la relación de una representación abstracta a otra representación o la forma necesaria del representar intuitivo o del abstracto, sino que es la referencia de un juicio a la relación que una representación intuitiva, el cuerpo, tiene con algo que no es representación, sino que difiere *toto genere* de la representación: la voluntad. Yo quisiera por eso mismo destacar esta verdad de todas las demás y llamarla verdad filosófica. Su expresión puede ser también esta otra: mi cuerpo y mi voluntad son una misma

[20] J. Pedersen, *Israel*, i 170.

cosa; o lo que yo llamo representación intuitiva de mi cuerpo, lo llamo así en cuanto adquiero conciencia de éste por una vía completamente distinta y no comparable a ninguna otra: mi voluntad; o mi cuerpo es la objetivación de mi voluntad; o, mi cuerpo, aparte de ser una de mis representaciones, es a la vez mi voluntad»[21].

[21] *El mundo como voluntad y representación*, i 91-93.

Capítulo VII

El mundo como voluntad

En el capítulo 2 dimos gran importancia al hecho de que los argumentos válidos no añaden ninguna información a lo que ya va implícito en sus premisas, sino que sencillamente descubren, aclaran, hacen explícito lo que ya contienen. Esto significa que —expresado en el sentido inverso— una vez que se han reunido las premisas necesarias, lo que se requiere para establecer una conclusión no es información adicional sino meramente señalar que la conclusión se sigue de lo que ya se ha dado. En nuestra búsqueda de la identidad del nóumeno nos encontramos en una situación parecida. Hasta ahora hemos sido capaces de exponer un gran número de ideas importantes; si ahora las tratamos como premisas, y tenemos presente las relaciones que existen entre ellas encontramos que la conclusión que estamos buscando ya está contenida en ellas. Considerémoslas en el siguiente orden:

1. Un objeto material es un espacio lleno de energía. Esta energía y la materia que constituye el objeto son en el fondo la misma cosa.
2. Mi cuerpo, considerado como objeto material, no está hecho de nada que sea diferente de aquello de lo que están hechos otros objetos.
3. Los movimientos del objeto material que es mi cuerpo me son conocidos no sólo a través del sentido externo, como lo son los movimientos de otros objetos materiales, sino también de forma directa, no sensorial, no intelectual, desde dentro como actos de voluntad.
4. En este caso, es posible que un acto de voluntad y el movimiento de un objeto material sean la misma cosa percibida de dos formas diferentes. Esto nos conduce a la comprensión de que es posible

que la voluntad y el objeto material sean la misma cosa percibida de formas diferentes.

5. La voluntad no tiene porqué ser consciente, y de hecho no lo es la mayor parte de las veces, ni siquiera en los objetos materiales que son conscientes.

6. Si todos los objetos materiales son en un sentido fenómeno y en otro sentido nóumeno, entonces también los seres humanos, como los objetos materiales, han de tener esta naturaleza dual, y por lo tanto en algún sentido hemos de ser nóumeno.

7. La voluntad de la que somos conscientes no puede ser nóumeno, sino que a pesar del carácter único de nuestro conocimiento de ella, ha de ser fenómeno de otra cosa.

8. La parte más íntima de nuestro ser, de la que surge la voluntad, no es accesible a nuestro conocimiento directo.

9. El nóumeno, sea lo que sea, no está al alcance de nuestro conocimiento directo.

Se impone la siguiente conclusión: el nóumeno posee la naturaleza de esa voluntad que es inconsciente e inaccesible a la conciencia; la voluntad de la cual soy consciente es una manifestación de ese nóumeno; y dado que el nóumeno es el mismo en todo, aquello de lo que mi voluntad conocida es fenómeno, sea lo que sea, ha de ser lo mismo que el nóumeno del que cualquier otro fenómeno es fenómeno. El mismo Schopenhauer lo afirma: «La realidad sin conocimiento es el fundamento de la realidad de todas las cosas.»

Hemos visto que la actividad de nuestro mundo íntimo consiste en la operación de fuerzas primitivas no conscientes. Y también el mundo externo, el mundo físico del espacio. Cada objeto atrae a todos los demás con una fuerza tan poderosa que todo el universo puede considerarse materia en movimiento; objetos inimaginablemente grandes que se precipitan en el espacio a velocidades inimaginables altas. La mayor parte de la superficie de aquel en el que vivimos está cubierta de cantidades inconmensurables de agua que también están en movimiento perpetuo, a causa de la misma fuerza. Lo que no está cubierto de agua está medio cubierto de plantas que crecen y vegetan, echan raíces, vuelven sus hojas o sus flores hacia el sol. El aire que está por encima de todo está en movimiento perpetuo y también las nubes. Incluso una bolsa de aire que esté perfectamente inmóvil ejerce presión sobre todo lo que toca. En este ambiente viven billones de insectos, peces, aves y animales, todos ellos en movimiento constante. Y los átomos mismos que componen todo ello, tanto lo vivo como lo muerto, son a su vez microcosmos dentro de los cuales se producen movimientos a velocidades cercanas a la velocidad de la luz. De manera que todo el mundo material es un remolino de movimientos, presiones, fuerzas, tensiones,

atracciones, repulsiones y todo tipo de transformaciones —en un ámbito espacial descomunal que está más allá de cualquier facultad humana de representación, y sin un principio ni un final temporal conocidos— y todo ello, excepto el pequeño animal y el componente humano que ha aparecido tan recientemente, carece de conciencia.

A la pregunta «¿Cómo ha sido generada toda esta energía?» la contestación de Schopenhauer sería que incluso una pregunta tan sencilla, aparentemente, parte de una premisa falsa. Implica que la energía es derivada, que no es en sí definitiva, que ha de haber algo que la produzca (algo que tal vez sea definitivo). Pero en el mundo de los fenómenos no hay nada más. Sin duda es difícil concebir que la energía sencillamente *es*, sin ser generada, pero dada la ley de la conservación de la energía no hay posibilidad de escapar del hecho de que la energía que impulsa el universo como totalidad ha de ser de este tipo. Lo que dice Schopenhauer es que esta energía es en sí lo que es definitivo en el mundo de los fenómenos. (La física no llegó a esta conclusión hasta el siglo XX[1]). Dice, además, que lo que indica nuestro conocimiento del único objeto material del universo que conocemos desde dentro es que todos los objetos materiales, en su naturaleza íntima, son una fuerza primitiva, ciega, inconsciente, inaccesible al conocimiento. Todo lo que se presenta ante nuestros órganos de los sentidos y nuestro intelecto como materia en movimiento es, en su naturaleza íntima, incognoscible, esta fuerza inconsciente, ambos son la misma cosa que se manifiesta de diferentes maneras, así como nuestro movimiento físico y nuestra voluntad son una misma cosa manifestada de formas diferentes. Todo el universo es la objetivación de esta fuerza. Constituye la gravedad, que está en todas partes y en todas partes es igual; forma el pollito en el huevo, y el niño en el útero; hace crecer las plantas; impulsa los vientos y las corrientes; es la energía del animal que corre, la fuerza del magnetismo, la atracción de la electricidad, la energía del pensamiento. Todas estas cosas son manifestaciones de un único impulso subyacente que en último término es indiferenciado.

Esta es la idea fundamental de Schopenhauer. Está seguro de su rigor lógico. Es consciente de que carece de demostración, pero sostiene

---

[1] Ej. Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy:* «La energía es efectivamente la sustancia de la que están compuestas todas las partículas elementales, todos los átomos y por lo tanto todas las cosas, y energía es aquello que se mueve. La energía es una sustancia, dado que su cantidad total no varía, y las partículas elementales pueden estar hechas de esta sustancia como se demuestra en muchos experimentos acerca de la creación de partículas elementales. La energía puede transformarse en movimiento, calor, luz y tensión. La energía puede denominarse causa fundamental de todo cambio que tiene lugar en el mundo...» (pág. 61) «Dado que masa y energía son, según la teoría de la relatividad, esencialmente el mismo concepto, podemos decir que todas las partículas elementales consisten en energía. Esto podría interpretarse como una definición de la energía como sustancia primaria del mundo» (página 67).

que ello se debe a que ninguna idea de este tipo puede demostrarse: el principio de razón suficiente, que es el órgano de la demostración, es aplicable sólo dentro del mundo de los fenómenos, y esta idea se refiere a la relación que existe entre ese mundo en su totalidad, con otra cosa, de manera que estamos en un terreno al que las pruebas no tienen acceso. Esto no quiere decir que la idea no esté sustentada por el argumento racional: por el contrario, una parte importante de este libro consiste en la exposición de argumentos racionales que, en opinión de Schopenhauer, nos conducen a esta conclusión de un modo tan convincente que ninguna persona razonable que los comprenda puede dejar de aceptarlos. Piensa que es como el argumento contrario al solipsismo, que tampoco puede demostrarse pero que sin embargo puede ser sostenido mediante argumentos racionales que es imposible dejar de aceptar. Afirma además que cuando se considera la realidad desde esta perspectiva, los problemas y las paradojas desaparecen; todos los detalles encajan, todo cobra sentido; y en vista de ello resulta difícil de creer que aún no hayamos encontrado la solución correcta, como cuando se rompe un código de modo eficaz, aunque queda, como en ese caso, la posibilidad lógica de que nos hayamos sumido en un error. En cualquier caso, dado que esto es así, no es válido rechazar el argumento alegando que no está demostrado. Sería una objeción, y una objeción contundente, si fuera posible una demostración; pero sólo en ese caso. Dado que la demostración no es posible, Schopenhauer afirma que, una vez que se han enumerado todas sus consecuencias, su conclusión tiene todo el apoyo que puede tener, y por lo tanto exigir más indica que no se ha comprendido la realidad de la situación.

Una vez que se ha identificado definitivamente la naturaleza del nóumeno, nos encontramos ante la necesidad práctica de darle un nombre si deseamos hablar de ella, y sin duda lo deseamos. El hecho de que nunca podamos conocerla directamente, de que sólo podamos conocerla a través de sus manifestaciones particulares en los objetos individuales, incluidos nosotros mismos, y en los movimientos de éstos, dificulta esta tarea. Schopenhauer es consciente de esta dificultad y la analiza con bastante profundidad. Estudia la palabra «fuerza», y la rechaza basándose en su vinculación a las ciencias naturales, que hace que su significación se limite al mundo de los fenómenos. En último término, para evitar elegir una palabra sin vinculación alguna que no sería más que un equivalente de «x», decide, aunque con cierto recelo, dar al nóumeno el nombre de ese único fenómeno que conocemos directamente desde dentro en vez de indirectamente, desde fuera, conocimiento del cual nos dio la clave fundamental para acercarnos a la identidad del nóumeno. «En todos los procesos de emergencia de un acto de voluntad desde las oscuras profundidades de nuestro ser íntimo a la conciencia, tiene lugar una transición de la cosa en sí, atemporal, al

fenómeno. En consecuencia, el acto de voluntad no es más que el *fenómeno* más claro y más evidente de la cosa en sí; sin embargo, se sigue de ello que, si todos los demás fenómenos pudieran ser conocidos por nosotros de la misma forma íntima e inmediata, tendríamos que considerarlos iguales a la voluntad en nosotros. En este sentido, digo que la naturaleza íntima de todo es *voluntad*, y llamo a la voluntad la cosa en sí. De este modo la idea de Kant acerca de la imposibilidad de conocer la cosa en sí está modificada hasta el punto de que la cosa en sí es exclusivamente imposible de conocer total y absolutamente; el más inmediato de sus fenómenos, con mucha diferencia es su representante para nosotros. En consecuencia hemos de referir el mundo de los fenómenos a ese en el que la cosa en sí se manifiesta bajo el más ligero de los velos, y aun sigue siendo fenómeno en tanto en cuanto mi intelecto, lo único capaz de conocimiento, siga distinguiéndose de mí como aquel que tiene voluntad, y no deseche la forma de conocimiento del *tiempo*, incluso con percepción *íntima*.

«En consecuencia, incluso después de este paso último y definitivo, puede plantearse la pregunta de qué es en sí misma esa voluntad, que se manifiesta en el mundo y en forma de ese mundo; en otras palabras, qué es, al margen del hecho de que se manifieste en forma de *voluntad*, o de que *aparezca*, es decir, *sea conocida*. Esta pregunta no puede ser contestada porque, como he dicho, el hecho de ser conocido es contradictorio con la cosa en sí, y todo lo que es conocido es por ello mismo exclusivamente fenómeno. Pero la posibilidad de esta pregunta demuestra que la cosa en sí, que conocemos inmediatamente en la voluntad, puede tener, al margen de todo fenómeno posible, determinaciones, cualidades y modos de existencia que son completamente incognoscibles e incomprensibles para nosotros, y que por lo tanto constituyen la naturaleza íntima de lo que es la cosa en sí»[2].

Schopenhauer ha introducido un tercer significado de la palabra «voluntad» que difiere radicalmente de los primeros dos significados. Advierte al lector que al adoptar la palabra como término técnico en su filosofía para referirse al nóumeno, no la utiliza en ninguno de los dos sentidos anteriores, y por supuesto no en su sentido habitual. Acerca de ello hace la siguiente observación. «No disponemos de una palabra para la designación del concepto de este género. Por esto yo designo el género con el nombre de la más excelente de sus especies, la que está más próxima a nosotros y que por ser conocida inmediatamente nos lleva al conocimiento mediato de todas las demás. Por esto caería en un perpetuo error el que no fuese capaz de dar al concepto de voluntad esta mayor extensión que aquí le asignamos»[3]. Nunca dijo nada tan

---

[2] *El mundo como voluntad y representación*, ii.
[3] *El mundo como voluntad y representación*, i.

cierto. Su utilización del término «voluntad» en este tercer sentido ha tenido consecuencias poco menos que catastróficas, en cuanto a que ha dado lugar a una mala interpretación de su filosofía que se haya muy extendida.

Hay al menos cuatro falsas interpretaciones, tres de ellas muy relacionadas entre sí. En primer lugar, el hecho mismo —que Schopenhauer por alguna extraña razón consideró una recomendación— de que «el concepto de voluntad es el único entre todos los conceptos posibles que no trae su origen del fenómeno de una simple representación intuitiva, sino que viene del fondo mismo, de la conciencia inmediata del individuo»[4] hace que sea casi imposible el que incluso un pensador atento y disciplinado conserve coherencia al asociarlo con las representaciones de la percepción sin presuponer la atribución de algún tipo de percepción íntima. Schopenhauer, que en otras ocasiones había insistido tan estrictamente en que los conceptos no podían contener nada diferente de las percepciones de las que se derivaban, se equivoca lamentablemente aquí. En segundo lugar, por razones parecidas, el hecho de que el concepto se derive plenamente de la experiencia personal, y de la observación de personas y animales, favorece la impresión de que se hace referencia a la personalidad de alguna manera; de suerte que, por ejemplo, si se describe en términos schopenhauerianos la energía colosal del sol como «manifestación de voluntad», se crea la sensación incómoda, aunque inevitable, de que se insinúa algún tipo de personalidad del sol. El tercer error de intepretación, se deriva del hecho de que, incluso al margen de nosotros mismos con nuestro sentido íntimo, las otras criaturas de cuya observación se deriva el concepto de «voluntad» se caracterizan todas por la conciencia. A lo largo de la historia del pensamiento occidental, hasta Schopenhauer, se consideraba que la voluntad era uno de los modos de la conciencia, y en el uso ordinario del término lo es todavía; y esto también dificulta tremendamente la utilización del término sin que parezca que se insinúa la existencia de algún tipo de conciencia, vaga y misteriosa, en aquello a lo que se aplica. La cuarta falsa interpretación es muy diferente a las demás, y se deriva del hecho de que en el sentido habitual de la palabra, la voluntad siempre tiene un objetivo, una meta, mientras que el nóumeno no puede tener ninguna meta ni ningún objetivo. Parece extraño utilizar la palabra «voluntad» sin pretender que esté *dirigida* hacia algo, pero Schopenhauer lo advierte claramente desde el principio: «En efecto, la esencia de la voluntad en sí implica la ausencia de todo fin, de todo límite, porque es una aspiración sin términos»[5].

«Voluntad» en el tercer sentido que le da Schopenhauer no tiene

---

[4] *El mundo como voluntad y representación*, i 99.

[5] *El mundo como voluntad y representación*, i 137.

ningún tipo de connotación, a menos que se trate de una coincidencia. No hace ninguna referencia necesaria a nada que tenga que ver con la vida, la personalidad, la conciencia, el sentido íntimo o la finalidad. Es el nombre que da a la fuerza encarnada en la constitución y el movimiento de todo el universo, desde la rotación cósmica de las galaxias hasta el movimiento perpetuo de las partículas subatómicas. Utiliza el término «voluntad» por la sencilla razón de que lo más que podemos acercarnos nosotros como sujetos de experimentación a una percepción directa de ello es mediante la manifestación de la energía primaria que todos nosotros experimentamos en el sentido íntimo como impulso ordinario de la vida, el ímpetu constante, por débil que sea, de estar vivo; o si se prefiere, la voluntad de vivir, de sobrevivir, de seguir existiendo. Este es el fenómeno que experimentamos de un modo más ordinario, cotidiano, directo, y la idea fundamental de Schopenhauer es sencillamente que coincide con la fuerza que impulsa todo lo demás en el universo. Entendido de esta forma, lo que dice Schopenhauer puede ser difícil de captar con la imaginación, pero no es extraño intelectualmente. Previene a sus lectores una y otra vez de los posibles errores de interpretación. Las siguientes citas ilustran esta advertencia, y para evitar la repetición las he elegido y las he reunido en un orden que constituye un desarrollo del argumento. «La voluntad, que considerada puramente en sí en un impulso inconsciente, ciego e irresistible como la vemos todavía en la naturaleza inorgánica y vegetal y en sus leyes, así como en la parte vegetativa de nuestra propia vida, adquiere, con la agregación del mundo representativo, que se ha desarrollado para su uso, conciencia de su querer y de aquello que quiere, que no es otra cosa que este mundo, la vida tal como se nos presenta»[6]. «Un aspecto especial de mi enseñanza es que la apariencia en forma de fenómeno de una *voluntad* está tan poco vinculada a la vida y a la organización como lo está al conocimiento, y que por lo tanto lo inorgánico también tiene una voluntad, cuyas manifestaciones son sus cualidades fundamentales, que no admiten mayor explicación»[7]. «Esta es la forma más sencilla y débil de su objetivación. En todo el mundo inorgánico la vemos aparecer también en esa misma forma de impulso ciego y de tendencia inconsciente, en todas las fuerzas elementales cuyas leyes estudia la física y la química»[8]. «[H]e sentado yo que se atribuya voluntad a lo no vivo, a lo inorgánico, pues para mí no es, como hasta aquí ha sido la opinión corriente, la voluntad un accidente del conocer, y por lo tanto, de la vida, sino que la vida misma es manifestación de la voluntad, y da perceptibilidad de las manifestaciones de ésta y no otra

[6] *El mundo como voluntad y representación*, i 217.
[7] *El mundo como voluntad y representación*, ii.
[8] *El mundo como voluntad y representación*, i 127.

cosa la materia misma»[9]. «La voluntad-sin-conocimiento es el fundamento de la realidad de las cosas»[10]. «La voluntad, igual que la cosa en sí, constituye la naturaleza íntima, verdadera e indestructible del hombre; sin embargo en sí misma no es consciente»[11]. «Del mismo modo que sin el objeto, sin la representación, yo no puedo ser sujeto del conocimiento, sino mera voluntad ciega, sin mí, sujeto del conocimiento, la cosa conocida no puede ser objeto, sino mera voluntad, impulso ciego. Esta voluntad, en sí, es decir, fuera de la representación es, con la mía una sola cosa; sólo en el mundo de la representación, cuya forma más rudimentaria es la distinción del sujeto y objeto, se separan para aparecer como individuo que conoce e individuo que es conocido. Si suprimimos el conocimiento, es decir, el mundo como representación, no quedará más que la simple voluntad, el ciego impulso»[12].

Schopenhauer no pudo ser más explícito (e incluso se podría decir, más repetitivo) y sin embargo, el daño está hecho. Hace inevitables los errores de interpretación que trata de evitar. Al elegir la palabra «voluntad» para referirse al nóumeno cuya naturaleza esencial es no humana e impersonal, no consciente, carente de sentido íntimo, carente de objetivo y —tal vez lo más importante— carente de vida, ha dado lugar a que todas sus formulaciones acerca de ella lleven implícito, en algún lugar algo oculto que es contrario a la intuición. Lo más lamentable es que todo ello era totalmente innecesario. Cualquier nombre inocuo lo hubiera evitado. El término «fuerza», que rechazó, hubiera sido preferible. «Energía» hubiera sido aún mejor. Al fin y al cabo, el universo físico pone de manifiesto la presencia de cantidades de energía inimaginablemente grandes en todas las partículas y en todos los movimientos, energía que sencillamente está *ahí* inexplicablemente para nosotros, autosuficiente y no generada en algún otro lugar (no hay ningún otro lugar); y sabemos por la ciencia que de hecho constituye todo lo que existe en el mundo de los fenómenos, no sólo en lo que respecta a su movimiento sino en lo que respecta a su estructura material. Y lo único que dice Schopenhauer es que lo que es fenómeno es fenómeno de lo que en último término es la realidad total. En cualquier caso, esta elección desafortunada del término clave de su vocabulario hace que, salvo los estudiosos de su obra, todos interpreten que lo que dice es algo muy diferente. Las personas que leen explicaciones breves de la filosofía de Schopenhauer las interpretan erróneamente, como es natural, nos guste o no, a causa de la nomenclatura. Y también naturalmente el título de su obra fundamental se interpreta mal, al me-

---

9 *Sobre la voluntad en la naturaleza*, pág. 136.
10 *El mundo como voluntad y representación*, ii.
11 *El mundo como voluntad y representación*, ii.
12 *El mundo como voluntad y representación*, i 148.

nos hasta que se ha leído el libro, e incluso en este caso es frecuente que el error de interpretación afecta a la primera lectura de la obra. Desde que la escribió, se ha considerado que Schopenhauer piensa que el nóumeno es la voluntad *en un sentido cercano al sentido ordinario del término.* La idea común de que hay algo semioculto, tal vez incluso alocado, en su filosofía está basada en este error de interpretación. Y también en ella se basa la idea de que de alguna forma es el precursor del pensamiento nazi. Desgraciadamente —como lo ilustra el hecho de que haya sido necesario todo lo dicho hasta ahora para exponer claramente aquello que su utilización del término «voluntad» no quiere decir— el error no es fácil de corregir. Y no es factible a estas alturas cambiar el vocabulario en el que se desarrolla la discusión de la filosofía de Schopenhauer. Está ya firmemente establecido no sólo por su propia obra sino por todas las referencias a ella en las obras de otros a lo largo de un periodo de más de un siglo desde que escribió sus obras. De manera que no tenemos más remedio que aceptar su utilización del término «voluntad», especialmente el tercer sentido que le da. A partir de ahora llamaremos al nóumeno «voluntad», y por ella entenderemos una fuerza universal, carente de objetivo, no individualizada, no viva, tal y como se manifiesta, por ejemplo, en el fenómeno de la gravedad. («La voluntad se manifiesta de un modo igualmente directo en la caída de una piedra que en la acción de un hombre»[13]). Cuando se utilice la palabra en este sentido, el lector sencillamente tendrá que excluir de su mente lo que normalmente entiende por él si no desea interpretar falsamente las ideas más importantes de la filosofía de Schopenhauer. Es un hecho desafortunado, lo admito, pero no veo ningún modo de remediarlo.

Digo «cuando se utilice la palabra en este sentido» porque Schopenhauer la utiliza indistintamente en cualquiera de los tres sentidos expuestos. En muchas ocasiones la utiliza en dos sentidos a la vez dentro de una frase. Sin embargo, no resulta ambiguo ni confuso, pues el sentido de lo que dice siempre queda claro por el contexto. Desgraciadamente, cuando la obra se traduce al inglés, o se discute en inglés, ocurre el hecho desafortunado de que se añade un cuarto significado a los otros tres, pues en alemán existe una palabra diferente, *«Willkür»,* que significa voluntad libre; cuando se traduce al inglés es inevitable un cuarto sentido de la palabra «voluntad».

Con esta tercera definición, Schopenhauer ha llevado a cabo el principal objetivo de su cometido filosófico, que es descubrir la identidad del nóumeno. Piensa que sólo desde el momento en que el mundo de los fenómenos es considerado fenómeno de la voluntad en este tercer sentido, se hace inteligible la realidad, tan inteligible como puede

[13] *El mundo como voluntad y representación,* ii.

serlo cualquier cosa para el entendimiento humano. Cuando dice que lo que aporta su filosofía es un único pensamiento, cosa que hace en más de una ocasión, se refiere a este pensamiento. Toda su obra filosófica está orientada o bien a tratar de convencer al lector de la verdad de dicho pensamiento, o bien a tratar de profundizar en él.

Se recordará que *Sobre la voluntad en la naturaleza,* el primer libro que escribió después de *El mundo como voluntad y representación,* tiene como objetivo demostrar que su idea fundamental había sido confirmada por los avances en las ciencias naturales. Para nosotros, que tenemos una perspectiva mucho mayor que la que tuvo él, este es uno de los aspectos más notables de su obra. Ha sido confirmada por la biología a partir de Darwin, por la psicología a partir de Freud, y por la física a partir de Einstein, y todos ellos corroboran contundentemente sus argumentos, de hecho, como hemos visto, sus argumentos se anticiparon a cada una de estas tres disciplinas con una precisión sorprendente. En particular, la física del siglo XX ha proporcionado, en el nivel científico, la confirmación más contundente que podría imaginarse de la visión de Schopenhauer sobre el mundo material. En el más pleno sentido de la palabra, hoy en día sabemos que materia y energía son equivalentes; que en el nivel subatómico el concepto de materia se funde completamente con el concepto de energía; que todo objeto material es, en su constitución interna, una concatenación de fuerzas y nada más; y que es teóricamente posible transformar todo objeto material en la energía que lo constituye, sin que quede ningún resto. En otras palabras, ocurre que todo objeto material es un objeto material sólo si se considera de una determinada forma; y que considerado de otro modo, es una fuerza ciega; y que ambas cosas son lo mismo. No ha de extrañarnos que el fundador de la mecánica cuántica, Erwin Shrödinger, fuera un gran conocedor de la obra de Schopenhauer.

A Schopenhauer no le hubiera sorprendido el hecho de que la posibilidad que tiene la humanidad de transformar la materia en la fuerza ciega que la constituye, y de hacer que esta fuerza ciega se manifieste en el mundo de los fenómenos en lugar de la materia, constituya una amenaza de destrucción del mundo. Le obsesionaba la idea de que había algo inherentemente maligno, monstruoso, perverso en la fuerza que constituye el mundo en última instancia, aunque sorprendentemente, esto no sale a relucir en su actitud ante el cosmos inanimado. Otros que han concebido el universo material desde esta misma perspectiva —como despliegue de energía inmotivado, sin principio y sin fin, a nivel astronómico, sin conciencia de sí ni propósito alguno— suelen reaccionar con náusea o terror, pero a Schopenhauer le sobrecoge la falta de sentido, la insignificancia de todo ello. Sólo en el momento en que se refiere a los seres vivos adquiere su voz un tono de horror o de rechazo, aunque incluso entonces su sentimiento preponderante sigue

siendo la sensación de la levedad de las cosas. Sobre el mundo de los humanos escribe: «Muchos millones, unidos en naciones, luchan por el bien común, cada individuo por sí mismo; pero muchos miles caen presa de él. El engaño sin sentido, la intriga política, les incita a emprender guerras entre ellos; entonces se hace necesario el sacrificio de grandes multitudes para llevar a la práctica las ideas de los individuos o para reparar sus deficiencias. En tiempos de paz la industria y el comercio se mantienen activos, las invenciones obran milagros, los mares son navegados, se recogen manjares exquisitos en los confines de la tierra, las olas absorben miles. Todos empujan y se arremolinan, algunos maquinando y planeando, otros actuando; el tumulto es indescriptible. Pero ¿cuál es el objetivo definitivo de todo ello? Asegurar la supervivencia de individuos efímeros y atormentados a lo largo de un corto periodo de tiempo, en el mejor de los casos con carencias soportables y relativa indiferencia (aunque siempre existe la amenaza del aburrimiento) y extender esta raza y sus actividades. Con esta evidente falta de proporción entre el esfuerzo y la recompensa, la voluntad de vivir, objetivamente, se nos presenta como un disparate, o subjetivamente, como un engaño. Persuadido de ello, todo ser vivo obra haciendo uso de toda su fuerza por algo que carece de valor. Pero si lo consideramos más detenidamente, encontraremos que también se trata de una urgencia ciega, un impulso que carece absolutamente de fundamento y de objetivo»[14].

De los animales escribe: «La inutilidad y la infructuosidad de toda esta lucha es más asequible al entendimiento en el caso de la vida de los animales, sencilla y fácilmente observable. La variedad y la multiplicidad de su organización estructural, la ingenuidad de los medios mediante los cuales cada uno está adaptado a su elemento y a su presa, contrastan claramente con la ausencia de un objetivo final. En vez de ello, vemos sólo gratificación momentánea, placer pasajero condicionado por carencias, sufrimiento duradero, lucha constante, *bellum omnium*, todo lo que caza y es cazado, presión, carencia, necesidad y ansiedad, chillidos y aullidos; y esto se mantiene *persecula seculorum*, o hasta que se rompa de nuevo la corteza del planeta»[15].

Al tratar el mundo natural como un todo, Schopenhauer llama nuestra atención sobre el hecho de que solemos clasificarlo, espontáneamente, en las siguientes cuatro categorías: materia inanimada, plantas, animales y seres humanos. En su terminología son los cuatro grados diferenciables de la objetivación que ocupan en el proceso de evolución. La materia insensible, muda —que, por supuesto, es casi todo, la totalidad del universo inorgánico— es el grado inferior, y es

[14] *El mundo como voluntad y representación*, ii.
[15] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

anterior a todo. El siguiente grado es la vida vegetal, que viene a continuación en el tiempo, más individualizada y más sofisticada, con movimiento intencionado y respuesta a estímulos, y diferenciada de la naturaleza inorgánica especialmente por su facultad de reproducción. A continuación viene el tercer grado, la vida animal, aun más individualizada, con movimiento intencionado y desarrollo de un sistema nervioso central y un cerebro, tal vez, en algunos casos, incluso de una personalidad. Y la humanidad por supuesto es el cuarto grado de la objetivación de la voluntad, con facultad individual de conciencia de sí y la facultad, única, de razonar, capacidad de investigar, comprender y conocer; y así, en cierto sentido, todo el proceso culmina en una especie de realización, o tal vez podría hablarse de algún tipo de desarrollo cíclico.

La distinción más importante dentro de estos cuatro grados no está entre el cuarto y los demás, sino entre el primero y los demás, entre la vida y la no vida. «La frontera entre lo orgánico y lo inorgánico es la más claramente dibujada de la naturaleza, y es probablemente la única que no admite transiciones, de manera que aquí la expresión *Natura non facit saltus,* parece entontrar una excepción. Muchas formaciones cristalinas poseen la forma externa de algún vegetal, y aun así entre el más pequeño de los líquenes, el hongo más sencillo, y todo lo inorgánico hay una diferencia fundamental y esencial. En el cuerpo *orgánico,* el elemento esencial y permanente, aquel en el que se apoya su identidad y su integridad, es el material, su *materia;* lo inesencial y variable es la *forma.* Con el cuerpo orgánico ocurre lo contrario; pues su vida, en otras palabras, su existencia como algo orgánico, consiste simplemente en el cambio constante del *material con persistencia de la forma;* así su esencia y su identidad se apoyan exclusivamente en la forma. Por lo tanto, el cuerpo inorgánico asegura su existencia mediante el *reposo* y aislamiento de las influencias externas; y si este estado o condición es perfecto, ese cuerpo dura para siempre. Por otro lado, el cuerpo *orgánico* tiene existencia continuada precisamente en virtud del *movimiento* incesante y la constante recepción de influencias externas. En el momento en que cesan éstas, y que su movimiento se convierte en quietud, se produce la muerte, y así deja de ser orgánico, aunque durante un tiempo se conserva un resto del organismo que ha existido»[16].

Para explicar la multiplicidad de formas idénticas, o más o menos idénticas, en la naturaleza —los tres grados superiores de la objetivación de la voluntad no son más que géneros y especies diferentes— Schopenhauer recurre al concepto de la Idea Platónica. Es desconcertante que lo haga a estas alturas, dado que en la filosofía de Platón las Ideas (en el sentido especial que Platón da a esta palabra) constituyen

[16] *El mundo como voluntad y representación,* i 296.

la realidad última: ellas, las formas invariables de las cuales todo los objetos de nuestra experiencia son imágenes efímeras, son permanentes. Sin embargo, Schopenhauer nos advierte que no atribuye a las Ideas el mismo papel que les asignó Platón, de hecho, dice que no podrían desempeñar ese papel. Por razones que ya ha dejado claras, la realidad definitiva ha de ser indiferenciada e indiferenciable, y por lo tanto, las Ideas, que son plurales, no pueden ser definitivas. Si hubiera de usarse esa palabra para designar la realidad última, tendría que utilizarse siempre en singular, como sinónimo de «la voluntad única e indivisible [y por tanto] la idea»[17]. Aún asi sería un nombre inapropiado, ya que está estrechamente relacionado con los conceptos de mente o conocimiento; nada que esté relacionado con el conocimiento, y nada que sea mental puede ser definitivo. Para Schopenhauer, el error fundamental de Platón fue que no supo comprender esto, que no supo identificar el nóumeno correctamente. Schopenhauer conserva la utilización de Platón del término «Ideas» en plural, pero lo define de otro modo. Las Ideas no pueden ser definitivas sino que pueden ser intermedias. Lo que es más, si son plurales, han de estar dentro del mundo de los fenómenos, no fuera de él. Con estos dos cambios, Schopenhauer procede a utilizar el concepto dentro de su argumento. Tal vez el mejor modo de explicar cómo lo hace sea el siguiente.

Recordemos por un momento la distinción que establecimos antes entre los fenómenos de la voluntad cognoscibles directa e indirectamente. Por una parte, mi cuerpo y sus movimientos son fenómenos de la voluntad y son perceptibles, como cualquier otro objeto y sus movimientos, a través de los sentidos y del intelecto. Por otra parte, los «actos de voluntad» (en el primero de los tres sentidos de la palabra «voluntad») que esos mismos movimientos manifiestan son también fenómenos de voluntad (en el tercer sentido) y son conocidos directamente en el sentido intimo. Por lo tanto, tenemos que la voluntad se manifiesta en sí misma de dos formas diferentes simultáneamente en el mismo objeto, de una forma indirecta y de una forma directa. Hasta aquí todo nos resulta familiar. Schopenhauer pasa a decir que lo mismo es cierto de todos los objetos físicos: aunque esta manifestación directa de la voluntad sólo sea *conocida* en el caso de un tipo de objeto físico, es decir, en el caso de nuestros cuerpos, lo cierto es que *ocurre* en todos los objetos del mundo de los fenómenos, de suerte que si pudiéramos tener un conocimiento de ellos desde dentro, conoceríamos directamente todo tipo de cosas acerca de ellos que, tal y como están las cosas, sólo podemos conocer indirectamente mediante la observación de ellos desde fuera. Las Ideas Platónicas, para Schopenhauer, son las formas de esta manifestación *directa* del nóumeno en los objetos del mundo de

[17] *El mundo como voluntad y representación*, i 158.

los fenómenos. En estos términos tan generales este argumento puede parecer extraño e incluso ininteligible, pero un ejemplo sencillo lo convierte en algo bastante inteligile, tal vez incluso creíble. Consideremos, como ejemplo real, las leyes científicas. Al igual que el nóumeno, cuya objetivación directa constituyen, siempre son una y la misma entidad, dentro y a través de todas las cosas, totalmente al margen del tiempo y del espacio: sin embargo sólo pueden tener existencia en el mundo de los fenómenos. (Esto ilustra a la perfección su posición intermedia.) Por citar una ley científica concreta, sabemos que cualquier objeto que se deje caer desde cualquier punto por encima de la superficie de la tierra se moverá hacia su centro a una velocidad que, si no se topa con ningún obstáculo, se acelera cada segundo a un índice de 32 pies por segundo; y esto sucede independientemente de qué objeto sea, independientemente de que tenga lugar hoy o hace quinientos años o dentro de mil años, e independientemente de que tenga lugar en Europa, África o en el océano Pacífico. Sin embargo, es imposible que la humanidad haya adquirido conocimiento de esa ley científica directamente, de forma abstracta, como si fuera un objeto Ideal que pudiéramos aprehender inmediatamente: sólo puede ser percibido su funcionamiento, es decir, indirectamente, en sus manifestaciones concretas, en los movimientos concretos de los objetos concretos y en lugares y sitios concretos. De manera que, al igual que mis actos de voluntad cuando son considerados por cualquier observador que no sea yo, las leyes científicas son manifestaciones directas del nóumeno en el mundo de los fenómenos que, sin embargo, no son cognoscibles como tal directamente sino sólo indirectamente en tanto en cuanto se manifiestan en el movimiento físico.

Schopenhauer llama a todas estas manifestaciones directas de la voluntad en el mundo de los fenómenos «Ideas». Ya hemos tenido varios ejemplos, todas las fuerzas de la naturaleza, como la gravedad, y todas las leyes científicas. Éstas se comportan del mismo modo en que Platón había dicho que se comportaban las Ideas. Operan en el mundo como matrices que ponen un sello uniforme en los fenómenos innumerables, que por tanto son todos unos mismo, a pesar de que son todos diferentes. Schopenhauer considera a las especies también como Ideas, que configuran millones de plantas y animales individuales que son hoy iguales a como eran hace miles de años, iguales aquí que en China. El lector puede decir: Pero si esto es así, ¿cómo encajan en esta explicación mis actos de voluntad, que son un fenómeno directo de la voluntad precisamente en el sentido que estamos considerando? ¿En qué parte de mí interviene la Idea platónica? La contestación de Schopenhauer es que aquello que es cognoscible directamente por cada uno de nosotros, en el conocimiento que tenemos de nosotros mismos en el sentido íntimo, es de hecho una Idea platónica, y tiene ese estatus in-

termedio entre el nóumeno y el mundo de los fenómenos que ha explicado. Sin embargo, en este caso único, la Idea platónica puede ser y es conocida directamente por un sujeto cognoscente, además de ser susceptible de conocimiento indirecto por los sujetos cognoscentes en general, como lo son todas las demás Ideas platónicas. Esto tiene una consecuencia inmediata en tanto que, como sabemos, dondequiera que haya algo que sea objeto de conocimiento, hay un sujeto de conocimiento correlativo. En el caso de cada individuo humano hay uno y sólo un sujeto del conocimiento, distinto y único, que tiene conocimiento directo de la Idea platónica en el sentido íntimo; por lo tanto, sólo es conocida así una y sólo una Idea platónica, distinta y única. En resumen, cada ser humano encarna una sola Idea platónica. Así, en el grado superior de la objetivación de la voluntad, se logra un individualización completa y consciente de sí. La Idea única que todo ser humano *es* también se manifiesta en el mundo de los fenómenos como carácter único o personalidad del individuo. Pero, una vez más, exactamente igual a como ocurre con las otras Ideas, este carácter no puede ser percibido o conocido directamente, sino sólo en sus manifestaciones externas, indirectamente, mediante los movimientos sucesivos y las acciones del cuerpo físico en el espacio y en el tiempo, en otras palabras, a través de su comportamiento. La verdad de esto se nos presenta dramáticamente en el hecho de que ni siquiera conocemos directamente nuestros propios caracteres, sino que llegamos a conocerlos (en la medida en que lo hacemos) indirectamente, a partir de nuestro comportamiento, a través de largos periodos de tiempo, y frecuentemente nos sorprendemos por lo que vamos aprendiendo de él, e incluso nos sentimos desilusionados.

Schopenhauer insiste en que la palabra «Idea» sólo puede usarse correctamente en este sentido, que se deriva del que le dio Platón y ha sido corregido por él mismo. Insiste especialmente en que no ha de utilizarse en el sentido que ha adquirido en la filosofía inglesa y francesa, a partir de Locke y su difusor, Voltaire, ni en el sentido que le da Kant. «Es desafortunado el que los ingleses y los franceses se vieran obligados por la pobreza de su lengua a utilizar mal esta palabra, pero ello no es demasiado grave. La mala utilización que Kant hace la palabra *Idea* atribuyéndole un nuevo significado, justificado por el débil argumento de que no es objeto de experiencia, un significado relacionado con las ideas de Platón, y también con todas las quimeras posibles, es, pues injustificable. Ya que esta mala utilización de unos cuantos años no invalida la autoridad de muchos siglos, he utilizado la palabra siempre en su sentido original platónico»[18]. Y en otro lugar habla de las Ideas «en el sentido Platónico, el único que le atribuyo a la palabra *Idea*»[19].

[18] *El mundo como voluntad y representación*, i 488.
[19] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

Esto debería impedir una mala interpretación del título *Die Welt als Wille und Vorstellung* que durante mucho tiempo ha extendido la primera traducción inglesa. Ocurre que la palabra *Vorstellung* fue introducida en el vocabulario de la filosofía alemana como traducción del término de Locke «idea». Schopenhauer pudo no haber sabido esto; pero es completamente inadmisible traducir el título *Die Welt als Wille und Vorstellung* como *The Worl as Will and Idea.* Lo que es más, traducir *Vorstellung* como «idea» en el libro origina una enorme confusión. Esto fue lo que hicieron los primeros traductores al inglés, Haldane y Kemp, en su traducción publicada en 1883. Esta fue la única traducción inglesa del libro hasta la aparición de la traducción de E. F. J. Payne en 1958, bajo el título *The World as Will and Representation.* Los primeros traductores —habiendo asegurado el propio autor que uno de los dos términos del título sería mal interpretado— hicieron la misma previsión para el otro término, y al hacerlo, pasaron por alto muchas salvedades contenidas en el libro mismo. No existe ninguna traducción satisfactoria al inglés de la palabra *Vorstellung.* En este libro he dicho muchas cosas acerca de nuestro conocimiento del mundo externo tal y como lo construimos mediante las representaciones del sentido y del intelecto, y he utilizado estas formulaciones de un modo que presupone la teoría kantiana de la percepción. Schopenhauer daba a la palabra *Vorstellung* el sentido de «representación» en este mismo sentido. De manera que la palabra «representation» es la mejor traducción que existe en inglés; pero debe entenderse en este sentido específico y técnico. Al menos tiene la ventaja de ser hasta cierto punto internacional en este contexto: las traducciones de la obra de Schopenhauer al francés, italiano y otros idiomas utilizan la palabra correspondiente (por ejemplo, *Le Monde comme Volonté et Représentation).* Lo que importa es el sentido del título, y de la palabra tal y como se emplea en el libro, y esto es lo que estamos en disposición de delimitar.

El título *Die Welt als Wille und Vorstellung* es muy significativo. Reúne una afirmación que puede expresarse del siguiente modo: «La tarea fundamental de la filosofía, y por lo tanto, la tarea central de este libro, es desnudar la verdadera naturaleza del mundo. El logro supremo de Kant fue la demostración de que el mundo es divisible en nóumeno y fenómenos, pero se equivocó en su modo de concebir estos dos elementos. Este libro corrige esta equivocación, y por lo tanto completa su tarea. Demuestra que en tanto en cuanto el mundo es nóumeno, es *Voluntad,* en un sentido especial del término que se explicará; y que en tanto en cuanto el mundo es fenómeno, se compone de *Representaciones* del sentido y del intelecto, de un modo que Kant comprendió mejor, aunque aún no correctamente. Su principal error fue considerar las percepciones una forma más débil que los conceptos, cuando de hecho los conceptos empíricos se derivan de las percepciones. Pero este libro

no sólo proporciona la correcta identificación del nóumeno y los fenómenos, sino que también demuestra de qué forma se relacionan entre sí, y de qué modo, a la luz de este análisis, toda nuestra experiencia se hace comprensible. Y esto es todo lo que puede avanzar la filosofía. De manera que lo que el título significa es: «El mundo es nóumeno que es *Voluntad*, y fenómenos, que son *Representaciones*», y más allá de éstas no hay nada, o al menos nada que podamos postular con fundamento alguno. Todo lo que podemos saber es que Voluntad y Representación comprenden la realidad total.»

El mejor modo de aclarar el aspecto de mis observaciones que se relaciona con el modo en que Schopenhauer concebía su aportación fundamental a la filosofía en relación con la de Kant y la de Platón es citar sus propias palabras:

Pero si la voluntad es para nosotros la cosa en sí y la Idea su objetivación en un grado determinado, veremos que la cosa en sí de Kant y la Idea de Platón, que para él es únicamente lo «ὄντως ὄν»[20], estas dos grandes y oscuras paradojas de los dos filósofos más insignes de occidente, si bien no son idénticas, están muy estrechamente enlazadas y no se diferencian más que en un único punto. Pero es más; cada una de estas dos grandes paradojas, precisamente porque a pesar de su semejanza interior y de su parentesco, están tocadas de la extraordinaria desemejanza entre las dos individualidades de sus autores, son el mejor comentario la una de la otra en cuanto se parecen a dos caminos que conducen a un mismo punto. Con pocas palabras podremos hacer que esto se comprenda claramente. Lo que dice Kant es sustancialmente esto: «Tiempo, espacio y causalidad no son determinaciones de la cosa en sí; pertenecen sólo a su manifestación en cuanto no son más que formas de nuestro conocimiento. Pero siendo toda multiplicidad, así como todo principio y todo fin, únicamente posibles por el tiempo, el espacio y la causalidad, es claro que aquéllas sólo pertenecen al fenómeno, no a la cosa en sí. Ahora bien; como nuestro conocimiento está condicionado por estas formas, el conjunto de la experiencia no puede ser más el conocimiento de los fenómenos y no de la cosa en sí, a la cual no cabe aplicar las leyes de la experiencia. Esto mismo podemos extenderlo a nuestro propio yo, que le conocemos en cuanto fenómeno, pero no en lo que es en sí.» Tal es, en la importante cuestión que examinamos, el sentido y la esencia de la doctrina de Kant. Platón, por su parte, dice: «Las cosas de este mundo que percibimos por los sentidos no tienen un verdadero ser; devienen siempre y no son nunca; sólo tienen un ser relativo; en conjunto, sólo son en y por su relación unas con otras; lo mismo podríamos decir de ellas que no son. Por consi-

[20] «Verdadero ser.»

guiente, no pueden tampoco ser objeto de un conocimiento propiamente dicho (ὄντως ὄν), pues sólo de aquello que existe en sí y por sí, de la misma manera siempre, puede darse verdadero conocimiento; las cosas son, por el contrario, objeto de una suposición que nos sugieren nuestras sensaciones (ὄντως ὄν)[21]. Mientras permanecemos limitados a la sensación, nos parecemos a hombres que se hallasen en una oscura caverna, atados a modo que no pudieran volver la cabeza, ni ver más que las sombras de las cosas reales y que se agitan en el espacio comprendido entre ellos y el fuego de una hoguera que arde a su espalda, reflejada en la pared que está frente a ellos, de suerte que no ven ni a sus compañeros ni a su mismo cuerpo más que como siluetas proyectadas sobre el muro. Su sabiduría se limita a poder predecir, en virtud de la experiencia adquirida, el orden en que se suceden estas sombras. Pero lo que únicamente podríamos decir que es (ὄντως ὄν) porque siempre es y nunca deja de ser, si lo que pasa son los modelos de aquellas sombras, las ideas eternas, paradigmas de todas las cosas. No les conviene la pluralidad, pues cada una de ellas, en su esencia, es una, en cuanto es el modelo de que son copias o sombras las cosas perecederas e individuales del mismo nombre y de la misma especie. Tampoco les conviene ni el principio ni el fin, pues existen realmente y no nacen ni perecen como sus copias pasajeras. En estas últimas determinaciones negativas está contenido necesariamente el supuesto de que el tiempo, el espacio y la causalidad no tienen aplicación a las ideas, que existen fuera de estas formas. De estas Ideas es de lo único que tenemos conocimiento, pues el objeto de éste sólo puede ser lo que siempre y en cualquier respecto (es decir en sí) existe; no aquello que es según el aspecto en que se le mira.» Esta es la doctrina de Platón.

Es evidente y no necesita demostración alguna que en el fondo el sentido de ambas doctrinas es el mismo. Ambas consideran el mundo visible como un fenómeno que en sí no es nada y que sólo por lo que en este fenómeno se expresa (para el uno la cosa en sí y para el otro las ideas)[22].

Antes de dejar estas comparaciones, puede hacerse la observación de que la personalidad intelectual de Schopenhauer es tan diferente de la de Kant y de la de Platón como lo son las de cada uno de éstos entre sí. Sus ideas filosóficas tienen más en común con las de Kant, obviamente, pero no posee la ecuanimidad fría de Kant, ni su liberalismo radical, sereno, independiente, ni su optimismo, ni su fe cristiana. Su personalidad literaria es más cercana a la de Platón: genialidad literaria, ironía y furia olímpica, desconfianza en la humanidad en general, y las consecuentes ideas políticas y sociales antidemocráticas. Pero hay

---

21 «Mero pensamiento por medio de la percepción sensorial irracional.»

22 *El mundo como voluntad y representación*, i 142-143.

un matiz de espanto en la visión que Schopenhauer tiene del mundo que es completamente ajeno a Platón. En los pasajes (y hay muchos) encontramos un tono de repulsión propio de Swift, repulsión que provoca por una parte la perspectiva global e interminable de angustia, y por otra la falta de sentido de todo ello. Amaba a los animales, y el sentimiento que le inspiraba la realidad, que se pone de manifiesto en la expresión «naturaleza roja en dientes y garras» era como una herida abierta: verdaderamente *sentía* el hecho de que a cada momento, en todos los continentes, miles de animales que aúllan están siendo despedazados vivos. Pensaba que esto bastaba para hacer que el mundo fuera un lugar terrible. Su actitud ante los humanos era más ambivalente; en ella la compasión estaba marcada por el desprecio, aunque ambos sentimientos eran experimentados de forma turbadora. Tan viva era su sensación de la crueldad, la violencia, la falta de sentido del mundo animal y del mundo humano que llegó a convertirse en una sensación de horror a la vida como tal. Pensaba que para la mayoría de las criaturas vivas habría sido mejor no haber nacido jamás. Citó con aprobación la costumbre que tenía Swift de «celebrar el día de su cumpleaños, no como un día feliz, sino como un día triste, leyendo ese día el pasaje de la biblia en el que Job lamenta y maldice el día en que se anunció en la casa de su padre que había nacido un niño»[23].

Este tono está tan apartado de la antigua Grecia como de la Ilustración. Tampoco es propio del Romanticismo. Los dos conceptos principales del Romanticismo —la idealización de la naturaleza, y la exaltación de la expresión de uno mismo en la vida y en el arte— son diametralmente opuestos a las ideas de Schopenhauer. Siendo así, la clasificación, no infrecuente, de Schopenhauer como «filósofo romántico alemán» difícilmente podría ser más equivocada. El hecho es que la visión del mundo de Schopenhauer es inconfundiblemente «moderna». Rechaza la cosmología moderna, pero no considera la ciencia un sustituto de ella, a pesar de que su filosofía es profundamente acorde con la física moderna, la biología moderna y la psicología moderna. Prefigura el existencialismo humanista en el sentido de que considera que tanto el universo como la vida que se desarrolla en él carece totalmente de sentido o de propósito, y a continuación trata de superar el *Angst* y la alienación que, sin usar estos términos, considera consecuencia de esta visión.

Al leer los numerosos párrafos descriptivos que encontramos en la obra de Schopenhauer acerca de la interminable agitación de la materia y de la actividad frenética del mundo animal y del mundo humano, como los que hemos citado en este capítulo, es importante recordar que no se trata de descripciones de la voluntad como es en sí, sino sólo

---

[23] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

como se manifiesta en el mundo de los fenómenos. Sin embargo, está claro que considera que con ello nos está diciendo algo acerca de la naturaleza esencial de la voluntad. Esta lucha violenta e interminable crea una situación en la que es inevitable que se produzcan choques y conflictos violentos entre los fenómenos de la voluntad. En el mundo animal, la guerra de todo contra todo es una lucha en la que una manifestación de la voluntad sobrevive devorando, comiendo literalmente, a otra. Es una voluntad hambrienta, insaciable, y los fenómenos de la voluntad sólo tienen otros fenómenos de la voluntad para alimentarse, pues no existe nada más en el mundo. En este sentido, la voluntad es devoradora, y sólo puede devorarse a sí misma. De esta situación surge la visión de Schopenhauer de que lo que existe es inherentemente terrible, inherentemente violento e inherentemente trágico.

Dado que la voluntad es en sí una lucha ciega, encarnizada, Schopenhauer sostiene que su manifestación en cada uno de nosotros tiene como finalidad principal defender su propia existencia, su supervivencia. Cree que ello se confirma si tratamos de precisar aquello que es irreductiblemente en el fenómeno de la voluntad tal y como lo experimentamos directamente en el sentido íntimo. En la mayoría de las personas, encontramos que lo que es esencial en su vida íntima es la voluntad de vivir. Por defender nuestra vida podemos llegar a enfrentarnos a cualquier cosa o a cualquier persona, hasta agotar todas nuestras defensas, y en último término sacrificaríamos cualquier cosa por ella, incluso las vidas de otras personas. Por esta razón «es fácil explicar que el hombre ame sobre todas las cosas una existencia que esté llena de carencias, miseria, pesar, dolor, ansiedad, y llena también de aburrimiento, una existencia que, si fuera analizada y reconsiderada de un modo puramente objetivo, aborrecería necesariamente; y que tema sobre todas las cosas el final de esta existencia, que sin embargo es para él la única cosa segura. Así, con frecuencia vemos seres miserables, deformados por la edad, el hambre y la enfermedad, que nos suplican ayuda desde el fondo de sus corazones para prolongar una existencia cuyo fin sería necesariamente deseable, si el factor determinante fuera un juicio objetivo»[24].

Schopenhauer dedica muchas páginas a explicar de qué modo esta determinación de sobrevivir, esta voluntad de vivir, ha hecho que determinadas plantas desarrollen determinados rasgos, y que determinados animales desarrollen determinados órganos o hábitos. A pesar de que se opone a Lamarck, gran parte de lo que escribe es claramente lamarckiano. Esboza muchas ideas que con el tiempo se han extendido en nuestra cultura gracias a la biología evolutiva, cuyo desarrollo ha sustituido lo que dijo a propósito de estos temas (que hoy es de interés

[24] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

meramente histórico, por esta precisa razón). Pero hay un aspecto de todo ello que sigue siendo importante para una consideración de su filosofía, a saber, su explicación del desarrollo de la mente. Anticipándose a Darwin, lo estudió desde el punto de vista de la evolución, lo consideró esencialmente un mecanismo de supervivencia que se hacía necesario en una fase determinada de la evolución de los organismos vivos.

Su idea es la siguiente. En tanto en cuanto un ser vivo pueda alimentarse a sí mismo, reproducirse sin necesidad de moverse (no necesite actividad para llevar a cabo estas funciones: pueda ser pasivo, como es el caso de una planta que es polinizada por un insecto) no necesita un cerebro. Pero en cuanto se sobrepasa un determinado grado de complejidad, no se puede confiar en que el tipo adecuado de alimento esté siempre en el lugar oportuno, en los intervalos de tiempo adecuados y en la cantidad adecuada, listo para alimentar a esos organismos; y, del mismo modo, los procesos de fecundación sexual cada vez más elaborados y delicados llegan a una fase en la que ya no pueden confiarse a los caprichos de los vientos y de las abejas. Por esta razón, llegada esta fase de la evolución, para que continúe el desarrollo, el organismo necesita desarrollar la capacidad de moverse intencionadamente para procurarse alimento, o la circunstancia oportuna para su reproducción. Schopenhauer pensaba que la mente evolucionaba específicamente para satisfacer estas tareas. Su tarea de construir, para un organismo ahora necesariamente móvil, las circunstancias en las que su supervivencia y su reproducción se vieran garantizadas requería, entre otras cosas, dotar al organismo de una imagen precisa y segura de su entorno, y de capacidad de reconocer en qué lugar de esa imagen están las posibilidades de satisfacer su necesidad de comida, reproducción y seguridad, y de calcular qué es lo que tiene que hacer para satisfacerlas. La ejecución de estas tareas evolutivas se convirtieron en la función de los órganos físicos desarrollados específicamente para ellas —el cerebro, el sistema nervioso central y los sentidos— y el carácter fundamental de éstos viene determinado por su *raison d'être*. Su cometido es la comprensión del entorno, en otras palabras, el conocimiento empírico, principalmente con el objetivo de la supervivencia. Así, la mente ha evolucionado enteramente para ser utilizada dentro del mundo de los fenómenos. Esto explica por qué es capaz sólo de aprehender las conexiones entre las cosas en el tiempo y en el espacio, y partiendo de la base del principio de razón suficiente (y además, en el más alto grado de desarrollo de la mente en el hombre, los conceptos se derivan de estos fenómenos, y de la relación del hombre con ellos). Esto explica por qué, para la mente, el mundo que ella misma crea es el único mundo que puede ser conocido, fuera del cual carece de punto de apoyo, y por qué el error primario y fundamental del realismo tiene un arraigo tan

fuerte en la mente humana, a pesar de la capacidad que tiene la mente de hacer uso de los conceptos abstractos. De este modo deja claro por qué la mente humana es radicalmente inapropiada para el cometido metafísico, o para cualquier tipo de actividad en la que implique separación del mundo de los fenómenos, incluso si su propósito de dicha actividad es comprender ese mundo como totalidad, o investigar las conexiones que hay entre él y cualquier otra cosa que pueda existir. A ello se debe la condición de contraria a la intuición que es propia no sólo de las verdades filosóficas fundamentales, sino incluso de las verdades más importantes de la ciencia, cuando no se refieren al dominio de la experiencia sino más bien al nivel astronómico, y, hoy en día podemos añadir, subatómico. Es casi, se lamenta Schopenhauer, «como si nuestro intelecto estuviera diseñado intencionadamente para conducirnos al error»[25].

La mente, creada por la voluntad para garantizar la supervivencia, existe para servir a dicho fin, y está subordinada a él a lo largo de la vida del organismo. Esta subordinación consiste no sólo en que —citando la célebre frase de Hume— los fines a que aspiramos están determinados por nuestras necesidades, deseos, miedos etc., en otras palabras, por nuestras pasiones, mientras que la preocupación de la razón es la relación de los medios para la consecución de dichos fines. Es más complicado que todo esto. La voluntad mantiene la mayor parte de sus operaciones constantemente apartada de la mente consciente, como vimos en el capítulo anterior. Y no permite siquiera al intelecto desarrollar su tarea objetivamente dentro de su propia esfera. A lo largo de nuestras vidas, nuestro pensamiento racional está profundamente distorsionado y corrompido por nuestra voluntad. «El *amor* y el *odio* falsifican enteramente nuestro juicio; en nuestros enemigos no vemos más que defectos, y en nuestros favoritos, nada más que virtudes y aspectos positivos, e incluso sus defectos nos parecen loables. Nuestra *ventaja,* sea del tipo que sea, ejerce una influencia secreta similar en nuestro juicio; lo que está de acuerdo con ella nos parece oportuno, justo y razonable de inmediato; lo que es contrario a ella se nos presenta, gravemente, como algo injusto e infame, o bien inconveniente y absurdo. Este es el origen de tantos prejuicios de posición social, rango, profesión, nacionalidad, sectarismo y religión. Una hipótesis, concebida y formada, hace que tengamos ojos de lince para todo lo que la confirma, y que seamos ciegos para todo lo que la contradice. Muchas veces somos incapaces de comprender algo que se opone a nuestro interés, a nuestro plan, a nuestro deseo o a nuestra esperanza, y que es claro para todos los demás; por lo contrario, lo que es favorable a todo ello nos salta a la vista desde lejos. Lo que se opone al corazón no es admitido

[25] *El mundo como voluntad y representación,* ii.

por la cabeza. A lo largo de la vida nos aferramos a muchos errores, y tenemos cuidado de no examinar su fundamento jamás, sólo por temor a descubrir que hemos creido y sostenido tanto tiempo algo que es falso, temor del que no somos conscientes. De este modo nuestro intelecto es engañado y corrompido diariamente por los engaños de nuestras inclinaciones y nuestros gustos»[26].

Schopenhauer considera que la mente humana y sus facultades son lamentablemente limitadas e inherentemente secundarias y subordinadas. Señala que «todo lo que tiene lugar sin su concurso, en otra palabras, sin la intervención de la representación —como por ejemplo, la generación, la procreación, el desarrollo y la supervivencia del organismo, la curación de las heridas, el restablecimiento o la reparación indirecta de las partes mutiladas, las crisis ocasionadas por la enfermedad, el funcionamiento de la habilidad mecánica de los animales y la actividad del instinto en general— resulta ser infinitamente mejor y más perfecto que lo que se produce con el concurso de la mente, a saber, todos los logros y las obras conscientes e intencionadas del hombre. Estas obras y logros, comparadas con todo lo anterior, no son más que torpezas y desaciertos»[27]. De acuerdo con ello, Schopenhauer se aleja de toda la tradición del pensamiento occidental que considera que la razón es la característica más sobresaliente del hombre. «Todos los filósofos anteriores a mí, desde el primero hasta el último, localizan la verdadera y auténtica naturaleza o esencia del hombre en la conciencia *cognoscitiva*. En consecuencia han concebido y explicado el yo, o en muchos casos, su hipóstasis trascendente llamada alma, como entidad primaria y esencialmente *cognoscente, pensante*, y a consecuencia de ello, secundaria y subordinadamente *volitiva*... El fenómeno notable de que en este punto fundamental y esencial todos los filósofos han errado, y de hecho han invertido completamente la verdad, puede explicarse, en parte, especialmente en el caso de los filósofos de la era cristiana, por el hecho de que todos ellos se esfuerzan en presentar al hombre de un modo que lo distinga tanto como sea posible del animal»[28].

Para Schopenhauer, lo que es esencial e indestructible en el hombre es lo mismo que lo que es esencial e indestructible en los animales, a saber, la voluntad del nóumeno, mientras que el intelecto humano es una diferenciación evolutiva, tardía y comparativamente superficial.

---

[26] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

[27] *El mundo como voluntad y representación*, ii. Bernard Shaw, que había leído a Schopenhauer, utilizó esta idea en su obra «The Revollutionist's Handbook» que añadió como apéndice al texto publicado de su obra de teatro *Man and Superman*. «El yo inconsciente es el verdadero genio. La respiración falla en el momento en el que somos conscientes de que el yo interfiere en ella. Excepto durante los nueve meses anteriores a la primera respiración, ningún hombre maneja sus asuntos tan bien como un árbol.»

[28] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

Tampoco considera que el hombre posea un alma, que sea su propiedad más importante y aquella que le diferencia de los animales. «Dado que el concepto de «alma» supone que el conocimiento y la voluntad están necesariamente relacionados, y sin embargo es totalmente ajeno al organismo animal, carece de justificación y por lo tanto no debe usarse»[29]. Su idea es la siguiente. Lo que las personas tienden a concebir como alma es el yo como es conocido en el sentido íntimo, o bien una especie de espíritu imaginado, subyacente, inmanente (lo que Schopenhauer acaba de llamar «hipóstasis transcendente») de éste. Pero el yo como es conocido en el sentido íntimo no es sencillo. Como todo lo que es conocido, está compuesto de un sujeto y un objeto. Y en este caso uno de los dos elementos del compuesto, el sujeto del conocimiento, es completamente perecedero, mientras que el otro, la voluntad, no lo es (aunque, por supuesto, sin el sujeto del conocimiento, no puede subsistir como objeto, sino como cosa en sí y para sí, incognoscible). De modo que la conexión entre lo cognoscente y lo volitivo no sólo es separable, sino que lo es inevitablemente; el conocimiento es la función de un órgano físico, el cerebro, y es tan imposible separarlo de él como lo es separar la digestión del estómago, o la circulación de la sangre de las venas y las arterias. Cuando muere el organismo, el conocimiento desaparece y por lo tanto desaparece también el compuesto de conocimiento y voluntad. De manera que el alma, concebida como yo conocido en el sentido íntimo (o su «hipóstasis transcendente») no es un concepto inteligente, algo independiente del organismo animal. Ni, por esa misma razón, lo es la conciencia, dado que la conciencia siempre implica conocimiento; de manera que tampoco existe ninguna posibilidad de que la conciencia sobreviva a la muerte. Pero entonces no es posible la inmortalidad individual en ningún sentido, dado que la individualización sólo es posible en este mundo, en el mundo de los fenómenos. Lo que es indestructible en el hombre es la voluntad del nóumeno; pero esto carece de conocimiento, y por lo tanto, carece de conciencia de sí o de sentido íntimo. También carece de individualización. De modo que (adelantándonos a la siguiente discusión) lo que hay fuera de la vida —y por lo tanto, supuestamente, «después» de la muerte— no es la nada, y sin embargo no podemos decir ni concebir lo que es, pues es inherentemente incognoscible e incomprensible para nosotros. «Detrás de esta existencia se oculta algo diferente por completo, pero que no podemos comprender hasta que sacudimos el yugo terrenal»[30]. «Si viniera un ser de orden superior y se tomara el trabajo de explicárnoslo, seríamos incapaces de comprender nada de su discurso»[31].

---

[29] *El mundo como voluntad y representación*, ii.
[30] *El mundo como voluntad y representación*, i 310.
[31] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

En este momento, nos encontramos en la cumbre más alta de la ontología: un paso más y caemos en el abismo del sinsentido. De manera que no podemos seguir avanzando en esta línea. Sólo queda, antes de concluir esta capítulo, aclarar dos problemas fundamentales de la epistemología de Schopenhauer. El primero, que hemos tratado desmesuradamente, es cómo puede un idealista trascendental explicar el hecho de que, como sujetos del conocimiento que somos, habitemos un mundo compartido. La respuesta, resumida es: porque el mundo de los fenómenos, aunque es inconmensurablemente diferenciado, es en su naturaleza íntima uno e indiferenciado, y lo que es más, es un mundo con el que todos nosotros, en nuestra naturaleza íntima, formamos un todo. La respuesta a la segunda pregunta lo aclara aún más. ¿Cómo puede concebirse como producto del cerebro un mundo de fenómenos que contiene, como objetos materiales, todos los cerebros que existen? O, formulando la misma pregunta desde el otro extremo del proceso, ¿cómo es posible que los fenómenos estimulen nuestros sentidos y por lo tanto desencadenen el proceso intelectual que crea el mundo en el que ellos mismos existen? Lo primero que hay que decir para contestar esta pregunta, como ya hemos observado, es que nada puede ser a la vez objeto de conocimiento y sujeto de conocimiento. Por lo tanto, el sujeto del conocimiento no puede aparecer en su propio mundo, de modo que nunca podemos ser realmente un ejemplo de este tipo de circularidad. Así como mi ojo no podría ser nunca un objeto físico de su campo de visión, mi cerebro no podría ser nunca un objeto material del mundo de su propia creación, a pesar de que ambos puedan ser perfectamente objetos para otros sujetos. Un neurocirujano puede observar y manejar mi cerebro como objeto físico, una masa viscosa gris que pesa, supongo, aproximadamente dos kilos; pero es imposible que yo tenga esa experiencia: yo no podré manejar mi cerebro jamás. Sólo puedo experimentarlo desde dentro, y no como objeto material, sino en forma de conciencia, pensamientos, recuerdos y todas las cosas sorprendentes que tienen lugar en él. Para el neurocirujano mi cerebro es una cosa sustancial que tiene en sus manos, pero para mí sólo puede ser ideas, imágenes, música y miles de otras recreaciones. «Toda existencia inmediata es subjetiva; la existencia objetiva está presente en la conciencia del otro, y por lo tanto es sólo para ese otro»[32]. No es sólo que el mismo fenómeno sea experimentado de dos modos diferentes. Lo más importante es que en el caso de los órganos de la percepción no es posible que coexistan los dos modos en la misma experiencia, y por lo tanto en el mismo mundo empírico. De modo que lo que se está diciendo, literalmente, es que no puede haber un mundo empírico en el que estén ambos (dado que el mundo de la experiencia siempre es creación de

[32] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

un sujeto) y ello a pesar de que ambos sean reales. Al formular el problema estamos presuponiendo ilegítimamente la existencia de un solo mundo que contiene ambos tipos de entidad —de hecho, el problema era cómo explicar de qué modo podía contenerlos— pero no puede haber tal mundo, y por tanto no hay tal problema. Las premisas secretas del realismo se habían escurrido una vez más en la formulación de una dificultad que sólo podría existir si fueran ciertas.

El núcleo de cualquier explicación schopenhaueriana de la compartibilidad del mundo de los fenómenos es que no es cierto que sólo exista ese mundo. Tambien existe la voluntad y el mundo de los fenómenos es su objetivación. Y dado que la voluntad es una e indiferenciada en todo lo que existe, ha de ser una tanto en todos los objetos del conocimiento como en todos los objetos del conocimiento. De hecho, noumenalmente todos ellos son uno y el mismo también. En último término, sólo *hay* una cosa. Mi cerebro y mis ojos son componentes físicos de un objeto material, mi cuerpo, que es todo él, incluyéndolos, la autoobjetivación de la voluntad. Pero todo lo que existe para ser percibido por ellos es también autoobjetivación de la voluntad. «En el fondo es *una* entidad que se percibe a sí misma y es percibida por sí misma, pero su ser en sí no puede consistir ni en percibir ni en ser percibido»[33]... «Todo el proceso es el *autoconocimiento de la voluntad;* parte de la voluntad y vuelve a ella»[34]. Este circuito de autoconocimiento constituye el mundo de los fenómenos, y explica por qué ese mundo es, por decirlo de alguna manera, libremente flotante. Sin el proceso circular no habría mundo. No habría nada, habría voluntad: pero sería incognoscible.

Por fin hemos llegado a un punto desde el que por primera vez podemos trazar un esquema completo de la ontología y la epistemología de Schopenhauer. Reunamos lo dicho brevemente en una sola imagen antes de pasar a considerar su ética y su estética. Argumentó que todo el mundo de los fenómenos espacio-temporales regidos por el principio de razón suficiente, era la autoobjetivación de una energía impersonal, no viva, atemporalmente activa que denominó «voluntad». Los fenómenos y la voluntad comprenden todo lo que hay, más allá de ellos no hay nada, o en cualquier caso nada cuya existencia podamos postular con fundamento. De dónde procede esa voluntad es una pregunta que no puede contestarse, no por nada que tenga que ver con la voluntad en sí, sino porque las preguntas acerca del tiempo, el espacio y la causa tienen sentido sólo cuando aquello a lo que se refieren está dentro del mundo de los fenómenos, no fuera de él. «La naturaleza de las cosas anteriores o más allá del mundo, y en consecuencia más allá

---

[33] *El mundo como voluntad y representación,* ii.
[34] *El mundo como voluntad y representación,* ii.

de la voluntad, no es susceptible de investigación»[35]. Por el mismo motivo la voluntad no *causa* el mundo de los fenómenos, *es* el mundo de los fenómenos, pero es la naturaleza íntima no externamente observable del mundo, así como los actos externamente observables de mi cuerpo son, en su naturaleza íntima no externamente observable, actos de voluntad. El mundo de los fenómenos consiste en cuatro grados de objetivación de la voluntad: la voluntad se ha objetivado en la materia; la materia ha producido vida vegetal; la vida vegetal ha originado organismos animados; y los organismos animales han desarrollado mentes y personalidades. Como se demuestra por todo ello, la voluntad decididamente no es una función de la mente. Por el contrario, la mente es un producto de la voluntad: la mente «es en el fondo terciaria, dado que presupone el organismo, y el organismo presupone la voluntad»[36]. Análogamente, la voluntad «no es, como la mente, una función del cuerpo, sino que *el cuerpo es su función*»[37]. La voluntad, pues, en el sentido que le da Schopenhauer, es primaria, y es más cercana al cuerpo que a la mente, pues se objetiva en primer lugar en sustancias físicas y cuerpos, un pequeño número de las cuales desarrolla una mente como producto secundario.

Las principales características de cada uno de los cuatro grados de la objetivación de la voluntad están determinadas por las Ideas platónicas, que conforman sus contenidos y su comportamiento. Lo que los científicos y los filósofos llaman uniformidad de la naturaleza, que se encuentra evidentemente en el grado ínfimo de los cuatro, se explica por la operación de las Ideas platónicas en forma de fuerzas naturales y leyes científicas. El hecho de que los dos grados medios consistan enteramente en amplias clases de individuos similares ha de explicarse por la incidencia de las Ideas platónicas en forma de especies. Y el hecho de que el grado superior consista en individuos únicos ha de explicarse por el hecho de que cada uno de ellos es la manifestación de una Idea platónica separada.

Hasta ese punto de nuestra discusión, no se ha dicho que las Ideas platónicas sean cognoscibles directamente sino sólo indirectamente, en la medida en que se manifiestan en objetos físicos y sus movimientos. El conocimiento por percepción de estos objetos físicos y sus movimientos en el espacio y el tiempo es la función de los órganos de los sentidos y de los cerebros desarrollados para ese propósito en los dos grados superiores de la objetivación de la voluntad. Pero dado que tanto el conocedor como el conocido, el sujeto del conocimiento y el objeto del conocimiento, son autoobjetivación de la voluntad, el conoci-

---

[35] *El mundo como voluntad y representación*, ii.
[36] *El mundo como voluntad y representación*, ii.
[37] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

miento en último término es un proceso de conciencia de sí, la misma entidad que se conoce a sí misma. El sujeto no puede existir sin el objeto, ni éste sin el sujeto. Ambos son correlativos. Decir que el sujeto dispone de un determinado modo de percepción es lo mismo que decir que los objetos que conoce tienen unas determinadas características cognoscibles. La constitución de los fenómenos en el espacio y en el tiempo, y su interconexión causal, son tanto propensiones de los sujetos como características de los objetos, y nunca pueden ocurrir excepto como actividades que impliquen un sujeto. Sin embargo, toda actividad de esta naturaleza es efímera, dado que tanto el sujeto como el objeto existen sólo en el mundo de los fenómenos, y ese mundo está compuesto enteramente por cosas que entran en la existencia y salen de ella. Sólo es posible ser invariable y permanente fuera del tiempo. Pero sólo puede haber una cosa que sea así, y por lo tanto nada que pueda conocer. Esa cosa es algo que hemos acordado llamar voluntad. Todo lo que no sea voluntad, incluidos nosotros mismos, es una manifestación de ella. Cuando dejamos de existir en el mundo de los fenómenos, dejamos de tener un ser como individuos, y desaparece toda posibilidad de conocimiento, pero aquello en lo que se fundamentaba noumenalmente nuestra existencia en el mundo de los fenómenos no se ve afectado por ello. Porque todo lo que somos en el mundo de los fenómenos era una manifestación efímera de la voluntad noumenal; y lo noumenal continúa fuera del tiempo exactamente igual a como «ha sido» y «será» siempre, indiferenciado e incognoscible.

Se recordará que la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* constaba de cuatro libros y un apéndice, cuatro libros que tratan de, en este orden, epistemología, ontología, estética y lo que he llamado metafísica de la persona, y el apéndice, de la filosofía de Kant. Hemos llegado al punto en el que se completa nuestro esbozo de los temas que tratan el apéndice y los dos primeros libros. Trataremos el contenido del tercer libro en el siguiente capítulo, y el del cuarto libro en el capítulo 9. En el capítulo 10 y en el último discutiré algunos de los problemas que plantea la filosofía de Schopenhauer. Los apéndices siguientes, aunque presuponen el conocimiento de la filosofía de Schopenhauer, están dedicados a temas extrínsecos a la filosofía, especialmente su influencia sobre otras personas.

CAPÍTULO VIII

La flor de la existencia

Un punto de partida adecuado para el estudio de la estética de Schopenhauer es la consideración de un tipo particular de experiencia directa que, supongo, la mayoría de los lectores de este libro habrá tenido en alguna ocasión. Hay veces en las que miramos algo, ya sea algo familiar o algo desconocido —puede ser una vista panorámica o un objeto pequeño y corriente como una manzana o el pomo de una puerta— y comprendemos que lo estamos viendo de un modo singular. Tenemos la sensación de que nos salimos de nosotros mismos. Es como si el tiempo se detuviera y sólo existiera el objeto, ante nosotros, despojado de todo lo demás: sencillamente ahí, total y peculiarmente él mismo, extraña y singularmente cosificado. Y sin embargo, el hecho de que lo veamos como si *no* estuviera en el tiempo ni en el espacio y como si no existiera nada más, parece dotarlo de una significación universal, y nuestro modo de sentir ese objeto se convierte en el aspecto más significativo de toda la experiencia. Esta sensación suele cogernos por sorpresa: puede suceder que vayamos andando por una calle por la que pasamos todos los días y, de pronto, tengamos la sensación de que la calle se sale mágicamente del tiempo, dotada de una significación que es universal y sin embargo, inexpresable excepto en los términos de esa experiencia.

Esto es lo que Schopenhauer entiende por experiencia estética. Es lo que sucede cuando vemos algo en calidad de algo hermoso. Y utiliza el término kantiano «lo sublime» como subclasificación de «lo hermoso». Lo sublime, dice, es lo que experimentamos cuando vemos de este modo distanciado, estético, transportado, cualquier cosa que de otro modo —si la observáramos desde el punto de vista más práctico de qué supondría para nosotros estar directamente junto a ella o dentro de

ella— sería mortal y, por lo tanto, mortalmente terrorífica: por ejemplo una tormenta eléctrica, o una cadena de montañas gélidas y silenciosas, o sencillamente el cielo nocturno (recuérdese la frase de Pascal «el eterno silencio de esos espacios infinitos me llena de terror»). En otras palabras, lo sublime es la parte de lo hermoso cuya contemplación distanciada supone suspensión de un temor natural. Tal vez esta sea la razón de que el placer que suele producir sea tan parecido al placer que produce la aventura, que también está relacionado con el dominio del miedo en situaciones de riesgo ya sea en el deporte, en la guerra, ante un entorno natural hostil o ante lo desconocido.

En la literatura abundan los intentos de describir experiencias de lo hermoso. Tres ideas que salen una y otra vez en las descripciones son: que el tiempo se detiene, que el ser universal es percibido en lo particular y que el espectador se sale de sí mismo y olvida su propia existencia al contemplar lo que está ante él. La explicación que da Schopenhauer de la totalidad de la experiencia se propone explicar claramente por qué esto es así. Por el capítulo anterior sabemos ya lo que son esas entidades que, según él, habitan el mundo de los fenómenos y son universales y atemporales, a pesar de que se manifiesten sólo en forma de objetos y hechos individuales. Son las Ideas Platónicas, tal y como él las concibe: y lo que dice ahora es que cuando vemos algo en calidad de hermoso, literalmente vemos lo universal en lo particular, porque lo que sucede en esos momentos es que captamos una visión momentánea de la Idea Platónica de la que el objeto de nuestra contemplación es una expresión. Estamos aprehendiendo en y a través del objeto la realidad atemporal de la cual el objeto mismo es meramente una imagen efímera. Lo vemos por decirlo de alguna forma «puro»: vemos *a través* de los accesorios sensoriales de las cualidades accidentales, y a través de los accesorios mentales de la localización espacio-temporal y la conexión causal, lo universal de lo que todos estos son manifestaciones. Y, como suele ocurrir en la filosofía de Schopenhauer, el modo en que es conocido el objeto y el modo en que el sujeto lo conoce se conciben como correlativos en todo detalle. El hecho de que el objeto sea visto como fuera de un marco espacial se corresponde con el hecho de que el sujeto se sienta de algún modo «fuera de sí» cuando lo contempla, en otras palabras, como si no lo viera *desde* una localización espacial. El hecho de que el objeto sea visto como si estuviera despegado del tiempo corresponde a la sensación del sujeto de que el tiempo se ha detenido. El hecho de que el objeto sea visto como manifestación de algo universal y, en ese sentido, como algo que trasciende los límites acostumbrados de su individualidad, corresponde a la liberación del sujeto de cualquier consideración de su propio bienestar personal o sus propios objetivos, y por lo tanto al hecho de que él también trascienda las limitaciones acostumbradas de *su* individualidad. Esto último podría

expresarse de otro modo diciendo que al hecho de que el objeto sea visto como independiente del principio de razón suficiente le corresponde el hecho de que el sujeto lo vea como independiente de cualquier cosa que tenga que ver con su voluntad, no como algo útil, o solazoso, o perjudicial, o peligroso o instrumental o mediador en cualquier otro sentido, sino sencillamente como el objeto mismo. En resumen, al objeto puro del conocimiento le corresponde el sujeto puro del conocimiento: «el que se entrega en esta intuición no es ya individuo, pues el individuo se ha perdido en tal acto intuitivo, sino que es puro sujeto del conocimiento, por encima de la voluntad, de la pasión y del tiempo»[1].

Todo parece indicar que casi todos los miembros de la raza humana tienen esta experiencia muy raramente y de forma fugaz ante los objetos naturales, y probablemente muchos de ellos no llegan a tenerla jamás. Pero cuanto más profundamente perceptivo sea un individuo, más frecuente y firmemente discernirá lo universal en lo particular. Y en el grado más alto de la escala, según Schopenhauer, están esas personas cuyo modo de percepción es de este tipo predominantemente. Estas son las personas que en el lenguaje común denominamos genios. «El hecho de ver siempre lo universal en lo particular es precisamente la característica fundamental del genio; por el contrario el hombre normal reconoce en lo particular sólo lo particular como tal; pues sólo como tal pertenece a la realidad, que es lo único que le interesa y que tiene relación con su *voluntad*. El grado en el que cada uno no tanto concibe como percibe en la cosa particular sólo lo particular, o algo más o menos universal hasta la más universal de las especies, es la medida de su aproximación al genio. De acuerdo con esto, el verdadero objeto del genio es sólo la naturaleza esencial de las cosas en general, su aspecto universal, la totalidad. La investigación de los fenómenos individuales es asunto del hombre de talento...»[2].

La percepción para Schopenhauer es siempre predominantemente mental, y por lo tanto concibe la genialidad como una dotación mental privilegiada. Esto hace que sea tanto más importante que tengamos claro que no se refiere a la capaciad intelectual en el sentido de una capacitación sobresaliente para el pensamiento conceptual. Por el contrario, cuando una persona mira las cosas estéticamente «no se entrega tampoco al pensar abstracto, a los conceptos de la razón, sino que concentra toda la fuerza de su espíritu en la visión intuitiva, absorbiéndose enteramente en ella, y llena su conciencia con la tranquila contemplación de los objetos naturales, como un paisaje, un árbol, una roca, un edificio, o cualquier otro, *perdiéndose* en estos objetos (para emplear un

---

[1] *El mundo como voluntad y representación*, i 148.
[2] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

modismo alemán de sentido profundo), es decir, olvidándose de sí mismo como individuo y de su voluntad y convirtiéndose en puro sujeto, en claro espejo del objeto, de tal modo que parece que el objeto está solo, sin el ser que lo percibe y que no se puede separar el sujeto que percibe de la percepción misma, sino que ambos son una misma cosa, porque la conciencia en su totalidad está completamente ocupada y llena por una sola imagen intuitiva»[3].

Schopenhauer insiste repetidamente en que «el conocimiento de la Idea es necesariamente conocimiento por percepción, y no es abstracto»[4] y por lo tanto en que «la verdadera naturaleza del genio ha de estar en la integridad y la intensidad de su conocimiento por percepción»[5]. Por el contrario, el conocimiento de sentido común es conocimiento de las relaciones que existen entre las cosas, o entre ellas y la volición humana —su utilidad, interés, valor o lo que sea— y es en ese sentido más bien indirecto que directo; lo que es más, abarca sólo el mundo de los fenómenos. El conocimiento científico es conocimiento de sentido común hecho consciente de un modo más crítico y elevado al nivel de la generalidad, y a pesar de que es mucho más objetivo e impersonal (aunque nunca lo es totalmente) sigue siendo conocimiento del mundo de los fenómenos expresado en los términos de las relaciones que existen entre las cosas, y por lo tanto sigue siendo indirecto en ese mismo sentido; dado su carácter general sólo puede existir en forma de conceptos. Lo que ahora estamos oponiendo al conocimiento de sentido común y al conocimiento científico, es un tipo de conocimiento que es directo, un conocimiento de las cosas en sí mismas y no sólo de las relaciones que existen entre ellas, o entre ellas y nuestra voluntad. Existe no en forma de conceptos sino en forma de percepciones directas e ideas, y por lo tanto es concreto y específico, no abstracto. Hemos llegado, por fin, a algo cuya necesidad se formuló en el capítulo 2, un modo de traspasar la cubierta externa de la experiencia y profundizar en lo que está ante nosotros mediante la percepción; por lo tanto un modo de adquirir ese conocimiento nuevo al que no podemos acceder ni mediante el razonamiento, ni mediante el pensamiento conceptual, porque es experimental y, como tal, constitutivo de las premisas de las que ha de partir todo razonamiento.

Pero si ese conocimiento es imposible de comunicar mediante conceptos, ¿significa eso que sólo aquellos genios que son capaces de adquirirlo por sí mismos pueden poseerlo? ¿Puede haber algún modo diferente de comunicación de conceptos, que les permita transmitírnoslo a nosotros? La respuesta de Schopenhauer es que existe y que toda

---

[3] *El mundo como voluntad y representación*, i 152.
[4] *El mundo como voluntad y representación*, i 147-48.
[5] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

sociedad humana conocida contiene una forma establecida y aceptada de comunicación entre sus miembros cuya función es precisamente transmitir el conocimiento de tipo del que estamos considerando. «Es el arte, obra del genio. El arte reproduce las Ideas eternas concebidas en la pura contemplación, lo esencial y permanente en todos los fenómenos de este mundo, y según la materia de que se vale para esta reproducción será arte plástico, poesía o música. Su origen único es el conocimiento de las Ideas, su única finalidad la comunicación de este conocimiento»[6].

El arte es, pues, esencialmente cognoscitivo. No es, por ejemplo, expresión de emoción. Lo que el artista trata de transmitir es un tipo de conocimiento, una comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas. Y como ocurre con todos los demás tipos de comunicación, es posible que lo que se comunica sea comprendido de forma diferente por personas diferentes, o que sea mal comprendido, y es posible que conmueva a la gente, o que la deje indiferente, o que la emocione, o que el espectador no sea sincero en su respuesta a él, o que lo rechace. Pero mientras que nuestra percepción cotidiana de los objetos nos proporciona un conocimiento de sentido común de las apariencias que somos capaces de comunicar en el discurso cotidiano, y nuestra percepción de las relaciones que existen entre estas cosas es lo que evoluciona hacia el pensamiento racional y a la vez, éste hacia la ciencia —ambos existen y son comunicados en forma de conceptos— nuestra percepción directa de las Ideas Platónicas nos proporciona conocimiento de las realidades atemporales y universales que se ocultan tras las superficies efímeras del mundo, y este conocimiento, no comunicable en forma de conceptos, se encarna y se comunica en las obras de arte. Esto explica no sólo el carácter especialmente profundo de las percepciones y de la comprensión que el arte nos proporciona, sino también por qué somos incapaces de expresar todo ello en palabras, pues eso sería comunicación mediante conceptos. De todo ello se deduce que el sentido común, los enfoques científicos y estéticos no están de ningún modo en conflicto entre sí, por el contrario, se complementan entre sí: como dijo Hume, ninguna experiencia puede contradecir a otra experiencia. Los tres son modos de adquirir conocimiento, de extender nuestra comprensión del mundo y de comunicar verdades acerca de él a otras personas. Cada uno tiene su ámbito, y nada podría estar tan lejos de la verdad como la afirmación de que Schopenhauer niegue ninguna de las pretensiones válidas de la racionalidad. Por el contrario, «La consideración que se rige por el principio de razón es la consideración racional, única que tiene valor y utilidad en la ciencia y en la vida práctica»[7]. Pero el ámbito del arte es aún más significativo, pues penetra en

[6] *El mundo como voluntad y representación*, i 152.
[7] *El mundo como voluntad y representación*, i 152.

el nivel en el que el fenómeno entra en contacto con algo que no es fenómeno. De este modo nos acerca más que ninguna otra cosa que hayamos considerado hasta ahora a la percepción de la significación íntima de la vida. «Si el mundo como representación en su conjunto no es más que la voluntad haciéndose visible, el arte es esta misma visibilidad más clara todavía»[8].

Del análisis de Schopenhauer se sigue que toda verdadera obra de arte tiene su origen en la percepción directa y comunica esa percepción directa; es decir, no se origina en los conceptos, y lo que comunica no son conceptos. Esto es lo que diferencia el buen arte del malo, más que ninguna otra cosa, o dicho de un modo más correcto quizá, lo que diferencia el arte auténtico del inauténtico. Este último se origina en el deseo del artista de satisfacer alguna exigencia externa —hacerse famoso, por ejemplo, estar de moda, o surtir al mercado— o bien de transmitir un mensaje determinado. Este artista empieza tratando de decidir qué podría hacer, en otras palabras, el punto de partida del proceso es para él algo que existe en forma de conceptos. El resultado inevitable es un arte muerto, del tipo que sea, imitativo, académico, comercial, didáctico o a la moda. Puede tener éxito en su época porque satisface sus demandas, pero una vez que ha pasado esa época, carece de una vida propia que le permita trascenderla. «De todo lo dicho se desprende que el concepto, por útil y necesario que sea para la vida y por fecundo que se muestre para la ciencia, para el arte es siempre estéril. En cambio, la Idea concebida es la única y verdadera fuente de la obra de arte. En su poderosa originalidad es sacada de la vida misma, de la naturaleza y del mundo, y sólo se apodera de ella el verdadero genio, o el hombre que poseído de la inspiración llega por un momento a la genialidad. Sólo por esta concepción inmediata nacen verdaderas obras que han de vivir eternamente. Y precisamente porque la Idea es intuitiva siempre, el artista no tiene una conciencia *in abstracto* de la intención y del fin de su obra; ante él se agita, no un concepto, sino una Idea; por lo mismo no puede dar cuenta de su actividad: trabaja, como suele decir la gente, por mero sentimiento e inconscientemente, por instinto. Por el contrario, los imitadores, los manieristas, *imitadores, servum pecus,* no son capaces más que de un arte conceptual se apropian lo que en las buenas obras gusta y produce efecto, lo asimilan, lo conciben en conceptos, es decir, abstractamente, y se entregan a la imitación abiertamente o la disimulan con habilidad. Igual que las plantas parásitas, se nutren de obras ajenas, y lo mismo que los pólipos, se tiñen de la sustancia que los nutre... los conceptos no pueden comunicar una vida interior a una obra»[9]. «Por lo tanto una obra de arte cuya concepción haya sido el re-

---

[8] *El mundo como voluntad y representación,* i 211.
[9] *El mundo como voluntad y representación,* i 188.

sultado de meros conceptos, siempre es inauténtica. Cuando, al contemplar una obra de cualquier arte plástica, al leer un poema, o escuchar una obra musical (que pretende describir algo concreto) vemos que se adivina y finalmente aparece en todo su esplendor el concepto preciso, limitado, frío, desapasionado, ese concepto que es el núcleo de la obra; cuando la concepción de esa obra ha consistido en pensar claramente en ese concepto, y por lo tanto resulta completamente saturada de su comunicación, sentimos disgusto e indignación, pues sentimos que nuestra atención y nuestro interés han sido engañados y estafados. La impresión de una obra de arte nos satisface plenamente sólo cuando deja tras de sí algo que, por más que reflexionemos sobre ello, nos resulta imposible de reducir a la precisión del concepto»[10].

La teoría estética de Schopenhauer, como ya hemos señalado, no es una teoría que considere que el arte sea la expresión de una emoción, ni una autoexpresión de ningún tipo. Esta es una de las muchas razones por las que resulta incomprensible que sea considerado un filósofo romántico (teniendo en cuenta que el concepto de arte como expresión de la emoción es básico en el Romanticismo). Por hacer una observación lógica fundamental, el hecho de que nuestras emociones se conmuevan profundamente ante algo no significa que el propósito de ese algo sea conmover nuestras emociones, nadie, supongo, sostendría que las maravillas de la naturaleza sean vehículos de una expresión emocional. El gran arte es grande en virtud de su comprensión de o su fidelidad a algo diferente del artista: el hecho de que nos conmueva a nosotros *y también a él,* tan profundamente, no significa que su autor lo haya creado para expresar sus emociones ni que lo dirija a nosotros.

Si esto es así, ¿por qué nos preocupa tanto el arte? No sólo los pocos genios que lo crean, sino un número enormemente grande de personas, muy superior al de los artistas, consideran que el consumo del arte es la actividad más profundamente enriquecedora que puede haber en la vida, o al menos algo muy cercano a ello. ¿Por qué? La respuesta de Schopenhauer es porque nos proporciona una liberación, aunque sólo sea momentánea, de la prisión que habitamos normalmente. Hemos visto que considera que la condición humana normal es la del sometimiento del individuo a su propia voluntad, a sus deseos, apetitos, necesidades, miedos, fantasías etc., y que considera que este estado es incapaz de producir la más mínima satisfacción o paz mental verdadera. El desasosiego y la lucha no cesan jamás en este mundo a menos que seamos santos. Muchas de nuestras esperanzas y metas están condenadas a la decepción permanente, y eso en sí mismo es obviamente causa de una frustración perpetua. Pero el logro de las metas produce también decepción, ya sea porque no cumple nuestras especu-

[10] *El mundo como voluntad y representación,* ii.

lativas, o en el caso contrario, porque este hecho mismo despierta nuevos deseos, aquello que alimenta nuestro apetito lo hace crecer, la satisfacción fomenta la demanda. En los raros casos en los que somos capaces de deshacernos de todas nuestras apetencias, ello trae como resultado o bien su sencilla sustitución por otras apetencias, esperanzas, otras metas, o bien —y esta es la aflicción más horrorosa de todas— el aburrimiento, el vacío, la sensación de que no tenemos ninguna meta, y por lo tanto ninguna esperanza, y por lo tanto de que nada tiene sentido. De modo que, ocurra lo que ocurra, la base definitiva de las muchas capas de nuestra decepción es inevitable y permanente. Como ocurre en el caso de un condenado a tirar de una rueda de molino, nuestro movimiento y nuestro esfuerzo son incesantes y sin embargo estamos siempre en la misma situación. Tampoco existe una culminación natural del proceso: sencillamente seguimos hasta que la muerte nos destruya como individuos. La vida de cada uno de nosotros termina en esa destrucción total del individuo que es la muerte, y la mayor parte de la gente padece otras catástrofes a lo largo del camino. A causa de todo ello, y aunque sólo sea subliminalmente, sentimos que nuestra vida es un tipo de esclavitud de la que deseamos escapar de algún modo que no sea la muerte. Para Schopenhauer, la experiencia estética nos proporciona este tipo de escape. Cuando nos salimos de nosotros mismos en la contemplación desinteresada de cualquier cosa —ya sea una obra de arte o un objeto natural o hecho por el hombre— durante esa experiencia estamos libres de la tiranía bajo la cual vivimos habitualmente «entonces la tranquilidad, buscada antes por el camino del querer y siempre huidiza, aparece por primera vez y nos colma de dicha. Surge entonces aquel estado libre de dolores que Epicuro encarecía como el supremo bien, como el estado de los dioses, pues en aquel instante nos vemos libres del ruin acoso de la voluntad, celebramos el sábado de la voluntad y la rueda de Ixión cesa de dar vueltas»[11].

Aunque podemos experimentar este sentido de la armonía y del bienestar que va más allá de las palabras en la contemplación de cualquier cosa, y no sólo en la de las obras de arte, son las obras de arte que tienen un atractivo especial para nosotros las que nos permiten sentirlo más plenamente. En parte esto es debido a que el objeto se nos presenta pura y simplemente como objeto estético y nada más, y está ante nosotros de forma aislada, destilada, inmaculada, no incrustado en la escoria del mundo; pero fundamentalmente es debido a que las obras de arte nos proporcionan el privilegio de ver con los ojos y oír con los oídos de los genios que las sitúan ante nosotros, y por lo tanto nos elevan a niveles de percepción superiores a los que podríamos alcanzar por nosotros mismos. Los artistas que crean estas obras que cambian

[11] *El mundo como voluntad y representación*, i 160.

tanto nuestras vidas son personas que perciben las cosas de forma diferente a nosotros, ya sea viendo lo que no vemos o consiguiendo una visión continuada allí donde nosotros, sin ayuda, no captamos más que una tenue percepción. Como señaló Schopenhauer en una ocasión, el hombre de talento es como un tirador que acierta en un objetivo que los demás no ven. Y digo «hombre» a propósito: Schopenhauer consideraba que aunque las mujeres puedan poseer el más alto de los talentos, son incapaces de la objetividad impersonal que requiere la genialidad. Por supuesto debemos señalar que consideraba que también son incapaces de ello la mayor parte de los hombres. Pero los hombres que poseen genialidad son capaces de trascender los límites de su subjetividad personal hasta el punto de ver las cosas individuales en toda la plenitud de su significación universal, y por lo tanto de ver el mundo como compuesto de las universalidades que lo constituyen. «Así como para el hombre de todos los días el conocimiento es como una linterna que dirige sus pasos, para el genio es el sol que ilumina el mundo y le revela su sentido»[12].

Schopenhauer reconoce libremente que, de acuerdo con su propia filosofía, hay algo de antinatural en el arte. «Genio es el intelecto que ha sido infiel a su destino»[13]. Esto es porque la mente fue llamada a la existencia para servir a la voluntad, como lo fue la percepción. Son mecanismo de supervivencia, estructuras incorporadas creadas para permitirles a los individuos operar eficazmente en el ámbito del principio de razón suficiente. En los seres humanos, como en los animales, el poder asombroso de la energía que interviene en la percepción y el conocimiento se origina en la voluntad, con el resultado de que a lo largo de la vida del organismo sus apetitos, miedos, esperanzas, deseos, ansiedades, padecimientos, etc., determinan los usos para los que han sido creados su percepción y su conocimiento, y no a la inversa. Puede parecer un axioma decir que las percepciones y pensamientos de los seres humanos están permanentemente adaptados a lo que sostiene sus vidas, o causa su ansiedad, o les interesa o les conforta, o de un modo u otro les influye personalmente. Podemos sentirnos tentados de preguntar, ¿cómo podría ser de otro modo? Sin embargo, Schopenhauer nos está diciendo que en un extremo del espectro casi inimaginablemente amplio de las capacidades humanas hay un puñado de individuos cuya capacidad intelectual excede en tal medida a la necesaria para el servicio de su voluntad que —no todo el tiempo, por supuesto, sino gran parte o la mayor parte del tiempo— miran las cosas y las ven sin relación a sus propios intereses u objetivos, a su propio uso, beneficio o perjuicio. Si esos individuos son artistas, son capaces de expresar

---

[12] *El mundo como voluntad y representación*, i 154-155.
[13] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

sus percepciones, no indirectamente, en un medio abstracto, no específico, desvinculado de conceptos, sino directamente, en una obra de arte concreta, específica, única, que nos lo comunica a nosotros, es decir, comunica percepciones que penetran más profundamente en la naturaleza de las cosas que ninguno de los procesos que hemos estudiado hasta ahora en este libro. Para que esto sea posible, la capacidad de cognición carente de voluntad «si bien en distintos grados y más escasamente, es patrimonio de todos los hombres, pues sin ella serían tan incapaces de apreciar las obras de arte como lo son de producirlas y en general carecerían del sentimiento de lo bello y de lo sublime. Serían éstas palabras sin sentido alguno para ellos»[14].

El hecho de que las obras geniales puedan originarse en una mente sólo mientras esté trabajando independientemente de la voluntad tiene consecuencias importantes para el artista y para el arte. Para el artista como tal, interesado fundamentalmente por las cosas desde un punto de vista no relacionado con su interés ni con el de ningún otro, supone que suele ser poco apto para asuntos prácticos o de administración, y a veces incluso para controlar los asuntos normales de la vida cotidiana, tiende a ser un padre y un marido inadecuado, un proveedor pobre, a menos que un admirador gestione sus asuntos. Como señala Schopenhauer, la genialidad es de tanta utilidad en la vida cotidiana como lo es un telescopio en el teatro. También el hecho de que otras personas compartan intereses y modos de mirar las cosas diferentes del suyo (Schopenhauer lo expresa de un modo sorprendente «no son más que seres morales, y sólo tienen relaciones personales»[15]) tiende a aislarles de ellos; les hace «diferentes» y eso hace que la comunicación íntima, y por lo tanto, el estrecho compañerismo, sea para ellos difícil o imposible; de ahí ese fenómeno que se ha señalado siempre, la soledad del genio. Casi todos los individuos especialmente creativos han vivido solos, un gran número de aquelllos que se casan y tienen familias se sienten apartados de otras personas. Por estas razones, el genio debería considerarse su propia recompensa: es poco probable que un genio encuentre la felicidad en su vida personal.

En cuanto a la obra de arte misma, el hecho de que las circunstancias de su nacimiento estén vinculadas de la voluntad o del intéres personal de cualquier persona, tiene la consecuencia de que no sirve a ningún propósito (excepto tal vez casualmente, y en ese caso la cuestión de si es o no útil es independiente de si es o no hermosa). A diferencia de los objetos de la vida cotidiana, la obra de arte existe sencillamente por sí misma. «La obra genial puede ser música, filosofía, pintura o poesía, nunca algo que tenga utilidad o beneficio. Ser inútil y poco beneficioso

---

[14] *El mundo como voluntad y representación*, i 159.

[15] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

es una de las características de las obras geniales; es la garantía de su nobleza. Todas las demás obras humanas existen sólo por el mantenimiento o el alivio de nuestra existencia; sólo las que discutimos aquí no lo hacen; sólo existen por sí mismas, y han de considerarse en este sentido la flor o el beneficio neto de la existencia»[16].

El lector notará que Schopenhauer considera a la filosofía tanto como a las artes producto del genio. Esto es porque el filósofo y el artista están sumidos en actividades de búsqueda de la verdad que van más allá de los límites del conocimiento de sentido común y de la ciencia; ambas actividades son intentos de penetrar en la superficie de las cosas y de alcanzar un grado de comprensión más profundo de la verdadera naturaleza del mundo; ambas, si son auténticas, están profundamente arraigadas en percepciones y comprensiones originales; y ambas, si sus resultados son válidos, tienen una validez impersonal. «No sólo la filosofía, sino también las bellas artes se ocupan en definitiva de la solución del problema de la existencia. En toda contemplación del mundo, se despierta un deseo de comprender la verdadera naturaleza de las cosas, de la vida, y de la existencia por oculto e inconsciente que sea. Sólo esto es de interés para el intelecto como tal, en otras palabras, para el sujeto de conocimiento que se ha liberado de los objetivos de la voluntad y por lo tanto es puro; así como para el sujeto que conoce como mero individuo, sólo los objetivos y las metas de la voluntad tienen interés. Por esta razón, el resultado de toda comprensión puramente objetiva, por tanto artística de las cosas es una expresión de algo más que la verdadera naturaleza de la vida y de la existencia, de algo más que la respuesta a la pregunta «¿qué es la vida?». Toda obra de arte genuina y valiosa responde a esta pregunta a su modo...»[17]. Pero —sigue diciendo— el arte siempre da su respuesta en el lenguaje de la percepción, y por lo tanto en los términos de lo únicamente particular; y esto es lo que lo diferencia de la filosofía. La filosofía, como se ha demostrado en el capítulo 2, tiene que *partir* de percepciones, y por lo tanto, de lo únicamente particular, para tener contenido, pero a continuación formula sus conclusiones en forma de conceptos. El producto acabado es por lo tanto abstracto y general, no concreto, no particular. Cuando se exhibe ante otros, se presenta como tema de reflexión, no como objeto de percepción. Es casi como si la filosofía planteara las reglas de las que las obras de arte son ejemplos. Esto hace que la filosofía sea más difícil de comprender y de practicar que el arte, y por esa razón que su público y sus autores sean menos numerosos.

Teniendo en cuenta todo ello los filósofos tenían que haberse preocupado de modo esencial por el arte, y una de las críticas más señaladas

---

[16] *El mundo como voluntad y representación*, ii.
[17] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

de Schopenhauer a sus predecesores fue precisamente que no lo habían hecho. Casi todos ellos o bien no habían tratado el tema del arte o bien lo habían tratado superficialmente. Sólo dos habían expuesto consideraciones interesantes o sugestivas sobre este tema, aunque estos dos son reconocidos como los más grandes: Platón y Kant. Sin embargo, la visión que Platón tiene del arte es negativa: era enemigo del arte. Este antagonismo es el resultado de su visión equivocada de que las obras de arte son imitaciones de las cosas y sucesos del mundo de los fenómenos, que nos proporcionan su apariencia sin su función; y que dado que las cosas mismas son meras imágenes transitorias, las obras de arte son doblemente fraudulentas en cuanto a que son imágenes de imágenes. El propósito de todo verdadero buscador de la verdad, pensaba Platón, debería ser traspasar el velo de los fenómenos y entrar en el mundo eterno, abstracto que hay más allá de él; pero los semblantes degenerados del arte captan nuestra atención sobre las cosas efímeras que representan —cosas de las cuales no son siquiera objetivaciones genuinas— y por lo tanto nos distraen de nuestro propio viaje. Son como ventanas sobre las cuales se han pintado imágenes tan seductoras que no sólo las ventanas mismas se convierten en objetos de nuestra atención e interés sino que es imposible ver a través de ellas lo que hay al otro lado. Así, el arte literalmente pone en peligro la inmortalidad de nuestras almas. Por lo tanto quedaría excluido del estado ideal.

La contribución de Kant fue más positiva. Casi todos los filósofos anteriores a él que habían considerado los temas estéticos lo habían hecho aproximadamente del siguiente modo: «¿Cómo es que algunos objetos son hermosos y otros no? ¿Qué es lo que hace que un objeto sea hermoso?» Estas preguntas constituyen el punto de partida de su investigación, por lo que el carácter de ésta era empírico, aunque no intencionadamente, pues examinaban ejemplos particulares con la esperanza de encontrar respuestas a las preguntas generales. Kant, guardando coherencia con el resto de su filosofía, invirtió este procedimiento y enfocó estos temas desde el extremo subjetivo. Se preguntó: «Dado que el mundo empírico es un mundo que en gran medida estructuramos nosotros mismos en el proceso de percibirlo, ¿cómo es que algunos objetos nos parecen hermosos y otros no? ¿Qué diferencia hay en las modificaciones que lleva a cabo el sujeto perceptor en cada uno de los casos?» Esto, dice Schopenhauer, fue un avance decisivo. Pero por sí solo saturó la contribución de Kant a la estética. La propia respuesta a Kant a estas preguntas fue tan inadecuada que Schopenhauer considera innecesario perder tiempo en explicarla detalladamente. Sin embargo, sí señala que así como la virtud fundamental de la estética de Kant es algo característico de su filosofía en general, también lo es su error fundamental. «Me refiero al método de partir del conocimiento abstracto con el fin de investigar el conocimiento por percepción, de manera

que el primero le sirve, por decirlo de alguna manera, como una *cámara oscura* en la que recoger y observar el segundo. Así como en la *Crítica de la razón pura* se suponía que las formas de los juicios le proporcionaban información acerca del conocimiento de nuestro mundo de percepción, en la *Crítica del juicio estético* no parte del objeto hermoso en sí mismo, sino del *juicio* concerniente a lo hermoso, el llamado, y mal llamado juicio del gusto. Esto es para él el problema fundamental. Llama su atención especialmente el hecho de que ese juicio sea obviamente la expresión de algo que ocurre en el sujeto, pero sea sin embargo tan universalmente válido como si concerniera a una cualidad del objeto. Esto es lo que le sorprendía, no lo hermoso en sí. Siempre parte exclusivamente de las afirmaciones de otros, del juicio concerniente a lo hermoso, no de lo hermoso en sí mismo. Por lo tanto es como si sólo lo conociera por referencias, no de forma inmediata. Una persona ciega muy inteligente podría haber elaborado una teoría de los colores partiendo de afirmaciones exactas que hubiera oído sobre ellos»[18]. Sin embargo, Schopenhauer respetaba a Kant profundamente por el valor de su contribución positiva. «No podemos por menos que admirar cómo Kant, a quien sin duda el arte le era extraño, que según parece tuvo poca sensibilidad para lo hermoso, que probablemente nunca tuvo la oportunidad de ver una obra de arte importante, y que al parecer no supo siquiera quién fue Goethe, el único hombre de su siglo y de su país que podría ponerse a su altura, es, como digo, maravilloso, el que a pesar de todo ello Kant fuera capaz de hacer una contribución grandiosa a la consideración filosófica del arte y de lo hermoso»[19]. En estética, como en todos los demás aspectos de la filosofía, Schopenhauer consideraba que él mismo había concluido la revolución iniciada por Kant, y que había corregido sus errores al hacerlo.

Hasta este punto de la discusión, todas nuestras consideraciones se han limitado a la filosofía del arte en general. Pero Schopenhauer pasa a ofrecer una explicación de por qué el arte se ramifica en una serie de artes diferentes y comenta cada una de ellas. La diferenciación se explica del siguiente modo. Estamos familiarizados por los capítulos anteriores con la idea de que la objetivación de la voluntad en el mundo de los fenómenos comprende cuatro categorías o grados: la materia inorgánica, la vida vegetal, la vida animal y la vida humana. Hay un progreso desde la primera de estas hasta la última, no sólo desde el punto de vista del desarrollo evolutivo, sino desde el punto de vista de la significación y del valor de cada una de las categorías; la progresión va

[18] *El mundo como voluntad y representación*, i. (Esta cita pertenece al apéndice «Crítica de la filosofía kantiana» que no aparece en la versión española de *El mundo como voluntad y representación*. *Nota de la T.*)

[19] *El mundo como voluntad y representación*, i. (*Ídem*. *Nota de la T.*)

desde las masas de materia inorgánica, inertes y no conscientes de sí, pasando por una diferenciación y una autonomía cada vez mayores, hasta el surgimiento de individuos automotores dotados de conciencia de sí y de conciencia de los demás, seres morales e intelectuales con caracteres y personalidades únicas. Por lo tanto, se puede decir en cierto sentido que los grados más primitivos son «inferiores» y los grados posteriores son «superiores». Todo objeto del mundo de los fenómenos, sin excepción, ha de pertenecer a uno u otro de estos grados. En este capítulo hemos señalado que todo objeto, sin excepción, puede considerarse hermoso. Para Schopenhauer, la diferenciación del arte en artes diferentes se explica por el hecho de que el medio más apropiado para la comunicación de una percepción de lo hermoso difiere de acuerdo con el grado de la objetivación de la voluntad a la que pertenezca el objeto que es percibido como hermoso.

Por ejemplo, el grado ínfimo de la objetivación de la voluntad es la materia inorgánica, la naturaleza inanimada, y las Ideas Platónicas características inherentes a ellas son la masa, la extensión, la luz, el agua, la piedra. El arte que suele ser más apropiado para la comunicación de su comprensión es un arte cuyo medio de expresión mismo se compone en gran medida de ellas, especialmente de grandes masas de materia inorgánica, a saber, la arquitectura. Ha de recordarse que lo que se está expresando es comprensión de las Ideas *inherentes* a la materia, y que éstas incluyen no sólo Ideas de lo visual sino Ideas de características como el peso y el empuje. Sin embargo, la arquitectura es muy poco capaz de comunicar percepción de las Ideas inherentes del siguiente grado, el de la vida vegetal. El mejor modo de transmitir que seres como las plantas o los árboles se perciben como hermosos suele ser la pintura. También puede transmitirse mediante la descripción verbal, ya sea en verso o en prosa, pero de un modo algo indirecto, dado que este medio expresivo no es en sí visual en el modo directo en que lo es la pintura. Por otra parte, la pintura se ve limitada en su capacidad de transmitir percepciones de lo hermoso cuando ascendemos al siguiente grado, al reino animal. No sólo la presencia física de los animales, su tamaño, peso, solidez y masa, se expresa más vivamente en la tridimensionalidad de la escultura, sino que lo mismo ocurre con sus atributos característicos de criaturas automotoras, como el equilibrio y el peso, que también tienen una capacidad especial de producir una respuesta estética. Lo que no pueden hacer ni la pintura ni la escultura es dar más que leves indicaciones de nuestras respuestas estéticas a la belleza en movimiento. Dicha belleza puede describirse con palabras, pero también en este caso, como el medio mismo no es visual, el efecto es insatisfactoriamente indirecto. (Un amante del ballet puede decir que el ballet es el arte cuyo carácter esencial es transmitir comprensión de las bellezas del movimiento, pero Schopenhauer no dice nada de esto.)

Cuando pasamos al grado superior de la objetivación de la voluntad, la vida de los seres humanos en toda su plenitud, le toca al lenguaje desempeñar la función de medio estético. La pintura y la escultura pueden hacer contribuciones maravillosas a este nivel también, pero son limitadas en lo que pueden tratar, tanto por su naturaleza visual como por el hecho de que sean estáticas en el tiempo. Dada su naturaleza visual, están limitadas a su capacidad de transmitir comprensión de estados íntimos: en general la poesía lírica les sobrepasa en este aspecto en profundidad, complejidad en el poder de combinar riqueza y particularización, y tal vez sobre todo en la capacidad de transmitir comprensión del *movimiento,* especialmente los movimientos del sentimiento. Y el hecho de que sean estáticas en el tiempo limita su capacidad de transmitir comprensión no sólo del movimiento y de la acción, sino también del carácter y del destino, que se desarrollan a lo largo del tiempo. El medio supremamente apropiado para esto es el drama. (Schopenhauer dejó en el tintero la observación de que el drama poético combina por lo tanto lo mejor de los mundos: la poesía hace posible que la mejor expresión de estados íntimos acompañe al despliegue dramático de la acción, el carácter y el destino, transmitiéndonos por tanto comprensión de lo interno y lo externo simultáneamente.) De modo que las artes verbales, dado que son inherentemente discursivas son en general las más adaptadas para la comunicación de comprensión del grado superior de la objetivación de la voluntad, el individuo humano con su personalidad y destino únicos. Esta es la jerarquía de las artes, que corresponde a la jerarquía de grados de la objetivación de la voluntad, artes por lo tanto capaces de comunicar percepciones de cualquier cosa del mundo de los fenómenos que sea percibida como hermosa, desde la masa inorgánica más informe hasta los estados y los actos humanos más complejos e individualizados.

Queda, sin embargo, un arte que no encaja en esta jerarquía, pero lo dejaré de lado de momento. Se trata de la música. La razón de que sea diferente es que, a diferencia de las otras, no es un arte que encuentre su material en percepciones de nada que pertenezca al mundo de los fenómenos. De ello se sigue que no comunique conocimiento de Ideas Platónicas. Y de ello se sigue que tenga una explicación inherentemente diferente a la de todas las demás artes. Enseguida llegaremos a esta explicación. Antes de ello vale la pena examinar algunas de las observaciones que Schopenhauer hace acerca del arte verbal que sitúa en la cumbre de esta jerarquía. Tiene una sección que trata de cada una de las artes verbales individualmente, y hace muchas observaciones detalladas sobre cada una de ellas, en muchas ocasiones basándose en obras concretas. Estas consideraciones, como las referidas a otras artes, no consisten de ningún modo en aplicaciones de su teoría general. Fue un amante apasionado del arte durante toda su vida: leía literatura todos

los días, tocaba la flauta todos los días, iba al teatro casi todos los días para asistir a una ópera, un concierto o una obra de teatro. Durante los largos viajes que realizó antes de cumplir los cuarenta y cinco años, visitó muchas de las ciudades más hermosas de Europa y siempre mostró un interés especial por las galerías de arte y los edificios. El arte estuvo tan integrado en su vida cotidiana como no lo había estado en la de ningún otro gran filósofo. Y esto se refleja en su obra. Todas sus obras poseen muchas citas literarias y alusiones artísticas; y sus observaciones sobre las artes particulares, y sobre obras concretas, están llenas de ideas que están arraigadas obviamente en la experiencia vivida, en la respuesta estética personal, y poseen el aura de la autenticidad. Las paso por alto por la misma razón por la que he pasado por alto la mayor parte de sus ensayos: aunque están directamente relacionadas con su filosofía, no es necesaria una consideración de ellas para comprenderla, y sería una disgresión detenernos en todos estos detalles.

De acuerdo con la convención, pensaba que la forma literaria más elevada era la poesía. En este nivel consideraba que la lírica llevaba la carga más ligera («un hombre de medianas dotes puede escribir un poesía lírica»[20]) mientras que «el género más objetivo y, en más de un respecto, el más perfecto, si bien el más difícil de la poesía»[21] era el drama poético. Por esto es importante recordar que casi todo el drama clásico hasta la época de Schopenhauer se había escrito en verso, de modo que cuando dice «poesía», a menos que diga lo contrario, se refiere al drama. Así pues, es el *teatro* lo que está en la cumbre de la jerarquía de las artes. Conocía y admiraba casi todas las obras de teatro que constituyen la tradición central del drama europeo, desde los antiguos griegos hasta Goethe. El artista supremo de este Panteón era, en su opinión, Shakespeare. Si sus alusiones a la «poesía» se interpretan en este sentido, afirmaciones como «más se enriquece el conocimiento de la verdadera naturaleza de la humanidad mediante la poesía que mediante la historia»[22], no son tan exageradas como podría parecer, y tal vez no sean siquiera controvertidas.

Consideraba que la tragedia era la expresión más elevada del drama poético, pero por una razón sorprendente. Por lo que sabemos de su filosofía en general, podría pensarse que sostenía que la tragedia nos conmovía de forma especial porque ponía ante nuestros ojos el «naufragio total, inevitable e irremediable» que era el fin que nos estaba destinado a cada uno de nosotros. Pero no es así. La razón por la que nos llega de un modo tan profundo es que despierta en nosotros la conciencia de la posibilidad de enfrentarnos a nuestro propio no ser. Es

---

20) *El mundo como voluntad y representación*, i 198.
21 *El mundo como voluntad y representación*, i 198.
22 *El mundo como voluntad y representación*, ii.

decir, adivinamos a través de ella la posibilidad de nuestra liberación de la esclavitud a la voluntad de vivir, fuera del reino de la respuesta estética. «En la tragedia se nos presenta el lado terrible de la vida, los gemidos y las lamentaciones de la humanidad, el dominio de la casualidad y el error, y la caída de lo justo, el triunfo de lo malvado; y ese aspecto del mundo que se opone directamente a nuestra voluntad se presenta claramente ante nuestros ojos. Ante esta visión sentimos el deseo apremiante de apartar nuestra voluntad de la vida, de dejar de desear y amar la vida. Pero precisamente de este modo nos hacemos conscientes de que aún queda en nosotros algo diferente que no podemos conocer positivamente, sino sólo negativamente, como aquello que *no* desea la vida... De modo que toda tragedia presupone una existencia de un tipo enteramente diferente, un mundo diferente, cuyo conocimiento siempre puede sernos dado sólo indirectamente, como aquí sólo mediante esta presuposición... Lo que da a todo lo trágico, sea cual sea la forma en que se presente, la tendencia característica a lo sublime es el conocimiento de que el mundo y la vida no pueden proporcionarnos ninguna satisfacción verdadera, y por lo tanto no merecen que nos aferremos a ellos. En esto consiste el espíritu trágico; consecuentemente conduce a la resignación»[23].

En la mayor parte de las tragedias, este efecto no se limita al público; el protagonista central atraviesa este proceso en la obra misma, y el momento más conmovedor de la obra es el momento en que surge esta resignación *dentro* del drama. Un ejemplo de ello, que Schopenhauer interpretaba como tal, y que citó en otros contextos, tiene lugar en *Hamlet*. La frase de Hamlet: «hay una providencia especial en la caída de un gorrión, si es ahora, no ha de suceder; si no ha de suceder, será ahora; si no es ahora, sucederá: la disposición lo es todo» es el momento de mayor profundidad metafísica de la obra, el momento de quietud absoluta, el momento de aceptación, de cese de la lucha de la voluntad. En toda gran tragedia hay un punto en el que se niega la voluntad de vivir. Y en toda representación eficaz, es el momento de mayor ensimismamiento del público, un silencio mágico diferente de cualquier otro fenómeno de masas. La resignación de la voluntad de vivir por parte de los personajes reales —la comprensión de cuya posibilidad se transmite tan penetrantemente en estos momentos supremos— es aquello a lo que está destinada la filosofía de Schopenhauer. En el siguiente capítulo veremos lo que significa esto.

Un aspecto del tratamiento que Schopenhauer da a la literatura que puede sorprender a algunos lectores del siglo XX es que, aunque pone las artes verbales en la cumbre de la jerarquía de las artes, presta muy poca atención a la novela. Puede parecer tanto más extraño si se re-

[23] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

cuerda que él mismo leía muchas novelas y que su madre llegó a convertirse en una novelista de éxito internacional. Ello se explica fácilmente por el hecho de que, a excepción de un número muy limitado, todas las novelas que hoy consideramos grandes no existían cuando Schopenhauer elaboró su filosofía. En aquella época, las novelas eran casi todas romances de un tipo u otro, diversiones que no pretendían más que entretener; y él mismo las leía del mismo modo que un hombre inteligente hoy en día puede leer una novela policiaca o relajarse delante de la televisión. Pero conocía las grandes novelas que había, y las trató con la seriedad que merecían. Se refiere a muchas de ellas en sus obras. Pero en general consideraba su número y su significación pequeños en comparación con los de los grandes dramas europeos de más de doscientos años. Su opinión acerca de que debía ser el objetivo de las grandes novelas se expresa en este párrafo, que también revela algunas de sus obras favoritas. «La tarea del novelista no es narrar los grandes acontecimientos sino hacer interesantes aquellos que son vulgares. Una *novela* será más elevada y más noble, cuando más *íntima* y menos *externa* sea la vida que narra; y esta relación se observa, como signo característico, en toda la gama de novelas, desde *Tristam Shandy* hasta la más tosca y ligera de las novelas de caballerías. *Tristam Shandy,* en efecto, no tiene prácticamente ninguna acción. Y ¡qué poca acción hay en *La Nouvelle Héloïse* y en *Wilhem Meister!* Incluso *Don Quijote* tiene relativamente poca acción; es insignificante y tiende a ser absurda. Y estas cuatro novelas están en la cumbre de su género. Considérense además las maravillosas novelas de Jean Paul, y véase la poca vida íntima que pone en movimiento sobre el más estrecho fundamento de la exterior. Incluso en las novelas de Sir Walter Scott la vida íntima tiene una preponderancia considerable sobre la exterior, y de hecho la última siempre aparece sólo con el propósito de animar la primera; mientras que, en las novelas inferiores, está ahí por sí mismo»[24].

En el momento en el que Schopenhauer pasa de su tratamiento de la jerarquía de las artes a la consideración de la música, se plantea otra objeción que posiblemente podría hacer un lector del siglo XX. Prepara esta transición diciendo que todas las obras de arte que no son música o bien representan objetos o acciones del mundo de los fenómenos o bien son ellas mismas objetos de utilidad práctica o decorativa en ese mundo. Un lector del siglo XX puede aducir que esto se escribió antes del advenimiento del arte abstracto, arte que demuestra que esta idea es falsa. Sin embargo, un análisis más profundo reafirma la distinción. Iris Murdoch lo expresa muy claramente: «La pintura abstracta no es sólo provocación ni fantasía deliberada, está relacionada con la naturaleza del espacio y del color. El autor de cuadros abstractos vive en un

[24] *Parerga und Paralipomena,* ii.

mundo en el que se considera que los colores son superficies de los objetos, y su conciencia de esto forma parte de su problema. Estas tensiones entre la visión estética y la realidad "ordinaria" pueden dar lugar a juicios muy refinados y difíciles»[25]. La idea de Schopenhauer resiste el análisis. Muchos artistas del siglo XX que están familiarizados con el arte abstracto dan crédito a esta idea: por ejemplo W. H. Auden, cuyo poema dedicado al *Compositor* comienza

> All other translate: the painter sketches
> A visible world to love or reject;
> Rummaging into his living the poet fetches
> The images out that hurt and connect
> From Life to Art by painstaking adaption,
> Relying on us to cover the rift;
> Only your notes are pure contraption,
> Only your song is an absolute gift.

> [Todos los demás traducen: el pintor esboza un mundo visible que amar u odiar; revolviendo en su vida el poeta saca imágenes que duelen y enlazan la vida y el arte mediante una adaptación cuidadosa, confiando en que nosotros llenemos el lapso; sólo tus notas son artefactos puros, sólo tu canción es un don absoluto.]

El concepto de que la música es radicalmente diferente de las demás artes, y superior a ellas, es antiguo, y ha sido reiterado a lo largo de las diferentes épocas, sorprendentemente, por poetas tanto como por personas de cualquier otra ocupación, incluso por artistas de un medio rival. Y la distinción siempre se ha asociado al hecho de que la música no describe nada del mundo de los fenómenos. Esto también dio lugar hace mucho tiempo a la idea de que la música tenía que tratar de otro mundo. En contextos religiosos se solía decir que ese otro mundo era el paraíso. Aunque no creo que nadie haya pensado jamás que haya esculturas u obras de teatro en el cielo, se daba por seguro que había música. Schopenhauer compartió el sentido subyacente de esta sabiduría antigua y expuso lo que en su opinión era la verdadera explicación de este hecho.

Para él, todas las artes excepto la música comunican conocimiento de algo que es *intermedio* entre el nóumeno y los fenómenos, a saber, las Ideas Platónicas. Esto es posible por el hecho de que las Ideas Platónicas se objetivan en todos los fenómenos, y poque las artes representan esos fenómenos de modos que descubren esa objetivación. Dicho de otro modo: las artes nos hacen vislumbrar lo noumenal indirectamente y su capacidad de conseguirlo se apoya en su capacidad de represen-

[25] —Men of Ideas (ed. Bryan Magee), págs. 238-4.

tar cosas que objetivan lo intermedio. La música, por el contrario, no representa nada del mundo de los fenómenos, ni tiene nada que ver con él por lo que respecta a su contenido[26]. Por lo tanto, no tiene nada que decir acerca de las Ideas Platónicas que se objetivan en el mundo de los fenómenos y no tiene existencia separada de él. Esto significa que la música deja de lado las Ideas Platónicas; de modo que mientras todas las demás artes hablan de lo noumenal indirectamente, por medio de ellas, la música habla de ello directamente. Esa es su naturaleza esencial: la música es la expresión directa del nóumeno. De ahí la antigua creencia de que viene de otro mundo. Pero dado que el nóumeno es uno e indiferenciado, cualquier manifestación de él ha de ser manifestación de todo él. «Por lo tanto, la música es una objetivación tan inmediata y una imagen tan acabada de la voluntad como el mundo mismo, y hasta podemos decir como lo son las Ideas»[27]. De modo que la razón por la que la música no comunica conocimiento de Ideas es que es en sí una *alternativa* a las Ideas: como ellas, es la manifestación directa del nóumeno en el mundo de los fenómenos. En este sentido es efectivamente una alternativa al mundo y como tal «podría subsistir, en cierto modo, aún cuando el mundo no existiese; lo que no se puede afirmar de las demás artes»[28]. (Esta afirmación parece muy peculiar al principio, sin embargo, no es más que la afirmación convencional y familiar a la que acabamos de referirnos, de que hay música en el cielo, pero no cuadros ni novelas.) La música es una manifestación de aquello de lo que el mundo de los fenómenos es también una manifestación, es decir, el nóumeno. Por lo tanto lo que expresa es aquello que también es la naturaleza íntima del mundo de los fenómenos «como si fuera el alma del fenómeno sin el cuerpo»[29]. Si es cierto que la música «representa» en absoluto, entonces lo que representa es el nóumeno, pero en el sentido peculiar en el que el mundo de los fenómenos también «representa» el nóumeno. «La música expresa, en un lenguaje más que universal, mediante un material homogéneo, es decir, los tonos, y con la mayor claridad y verdad, el ser íntimo del mundo, su ser en sí»[30]. «Expresa lo metafísico de todo lo físico que hay en el mundo, la cosa

---

[26] Por supuesto, Schopenhauer era consciente de que a veces se imitan sonidos naturales (él mismo pone como ejemplos los oratorios de Haydn *Las estaciones* o *La Creación*) como también los sonidos que hacen los hombres, como ocurre por ejemplo en las obras de batalla, tan populares en su época. Consideraba que estas onomatopeyas eran meros efectos, esencialmente no musicales en última instancia. Debe interpretarse que su teoría de la música se refiere a la música que es expresiva en sí misma, lo que se ha llamado música «absoluta», aunque él también considera que su teoría era válida *mutatis mutandis* para la canción y para la ópera, como se verá.

[27] *El mundo como voluntad y representación*, i 204.

[28] *El mundo como voluntad y representación*, i 204.

[29] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

[30] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

en sí de todo fenómeno. En consecuencia, podemos decir que el mundo es música encarnada, como decimos que es voluntad encarnada»[31].

Schopenhauer no podía conocer la cita, hoy en día celebre, del hijo mayor de Moses Mendelssohn, Felix, el compositor: «los pensamientos que me inspira la música que amo no son demasiado indefinidos para expresarlos en palabras, sino, por el contrario, demasiado definidos»[32], pero pienso que la hubiera aplaudido. Pues se sigue de sus observaciones que la idea tan extendida de que la música va más allá de las palabras es correcta, y que la razón por la que las palabras no pueden alcanzar el mismo nivel está en su generalidad excesiva. Esto se debe a un hecho que ya hemos expuesto: el lenguaje no puede más que hacer uso de conceptos que se han formado por procesos de generalización, y esto significa que no puede comunicar comprensión de la mismidad única de nada. Sin embargo, la música sí. Y al hacerlo «obra tan poderosamente sobre el espíritu del hombre, repercute en él de manera tan potente y magnífica, que puede ser comparada a una lengua universal, cuya claridad y elocuencia superan en mucho a todos los idiomas de la tierra»[33]. Dado que lo que un filósofo como Schopenhauer está tratando de hacer es formular una «expresión de la naturaleza íntima del mundo en conceptos muy generales» se sigue de ello que el compositor ya está haciendo *en concreto* lo que el filósofo trata de hacer *in abstractio*. Por lo tanto «en caso de ser posible reducir a conceptos la esencia de la música, es decir, lo que ésta expresa, esto sería una suficiente explicación del mundo en conceptos o cosa equivalente, es decir, una verdadera filosofía»[34]. Leibniz había descrito la música como ejercicio inconsciente de aritmética en el que la mente no sabe que está contando: se hubiera acercado más a la realidad si hubiera dicho que era un ejercicio inconsciente de metafísica en el que la mente no sabe que está filosofando. «El compositor nos revela la esencia interior del mundo y expresa la más honda sabiduría en un lenguaje que su razón no comprende»[35]. Por lo tanto es la forma más pura, más incorrupta de genio, porque es la menos contaminada por el pensamiento conceptual o por la intención consciente.

A estas alturas no hace falta decir que la naturaleza íntima del mundo está presente en nuestros seres noumenales como en cualquier otro sitio. Ya he citado frases en las que Schopenhauer dice que el punto en el que más nos acercamos a la conciencia directa del mundo es el punto en el que aprehendemos la primera luz de una decisión, u otro

---

[31] *El mundo como voluntad y representación*, i. (Este párrafo fue añadido en la segunda edición de la obra, por lo tanto no aparece en la versión española. *Nota de la T.*)

[32] En una carta a Marc.André Souchay, 1842.

[33] *El mundo como voluntad y representación*, i 203.

[34] *El mundo como voluntad y representación*, i 209.

[35] *El mundo como voluntad y representación*, i 206.

acto de voluntad, en su surgimiento de las profundidades de nuestros seres inconscientes. Por lo tanto se puede decir que la música habla precisamente de estas regiones inescrutables. En este sentido lo que expresa es «comprensión de», y en *ese* sentido «conocimiento de» la naturaleza íntima y oculta de nuestra propia voluntad, «la historia secreta de nuestra voluntad y de todas sus luchas y esfuerzos con sus diferentes demoras, aplazamientos, obstáculos y aflicciones»[36]. Es importante comprender la siguiente distinción aquí. La música no expresa los fenómenos de la emoción: «nunca expresa el fenómeno *en sí* de todo fenómeno, es decir, la voluntad. Por tanto, no expresa este o aquel determinado goce, ni tal o cual amargura o dolor, o terror o júbilo o alegría o calma, sino estos sentimientos mismos, por decirlo así, en abstracto, su esencia, sin ningún atributo circunstancial, sin sus motivos siquiera»[37]. Esta última observación es de vital importancia para explicar nuestro disfrute de la música. «Lo inefablemente íntimo de toda la música, en cuya virtud nos hace entrever un paraíso tan familir como lejano de nosotros y lo que le comunica ese carácter tan comprensible y a la vez tan inexplicable, consiste en que reproduce todas las agitaciones de nuestro ser más íntimo, pero sin la realidad y lejos de sus tormentos»[38]. En otras palabras, la música, dado que es el único arte que expresa la voluntad noumenal directamente, sin la mediación de nada del mundo de los fenómenos, también es el único arte que afecta directamente a la voluntad del receptor. Esta es la razón de que para muchos de nosotros, incluso para muchos que son artistas de otros medios, «el efecto de la música es mucho más poderoso y penetrante que el de las otras artes, pues éstas sólo nos reproducen sombras, mientras que ella esencias»[39].

La capacidad de la música para proporcionarnos comprensión de la naturaleza íntima de las emociones y los estados de ánimo de un modo que evita los conceptos es lo que hace que las canciones sean tan hermosas y conmovedoras, reúnen la poesía con algo que no se puede expresar con palabras. Lo mismo se puede decir a propósito de la ópera, pero en un sentido más amplio y enriquecido que abarca personajes, situaciones y el pleno desarrollo de todo lo que es posible en un drama. Se ha dicho en muchas ocasiones que a Schopenhauer no le gustaba la ópera, pero es falso: le encantaba y fue un verdadero aficionado a la ópera durante toda su vida. Este error es el resultado de una confusión de términos. En el mundo de habla inglesa, durante mucho tiempo se ha aceptado de forma general entre el gran público que el término

---

[36] *El mundo como voluntad y representación*, ii.
[37] *El mundo como voluntad y representación*, i 207.
[38] *El mundo como voluntad y representación*, i 208.
[39] *El mundo como voluntad y representación*, i 204.

«gran ópera» es sinónimo de «ópera», y que el sentido de esta denominación es distinguir la ópera de la «ópera cómica», «ópera ligera» u «opereta». Pero no es así. «Gran ópera» es el término específico para un tipo de ópera que se desarrolló en París en el siglo XIX —casi siempre en cinco actos, casi siempre con un ballet— cuya *raison d'être* fue el montaje de un espectáculo escénico popular y grandioso. Wagner la atacó violentamente en sus escritos por su nulidad dramática, que describió en su frase mordaz «efectos sin causas». Schopenhauer era igualmente opuesto a ella por las mismas razones, ya que la consideraba vulgar, pomposa, vacía y, en último término absurda. Desgraciadamente, varias generaciones de lectores que se han encontrado con estas referencias insultantes a la «gran ópera» en las obras de Schopenhauer han interpretado que se refieren a la ópera en general. Lo cierto es que Schopenhauer consideraba que la ópera era una forma artística suprema y sumamente penetrante, dada la capacidad de la música para expresar la naturaleza íntima de todo. «Esta estrecha relación que se da entre la música y la verdadera naturaleza de todas las cosas también puede explicar el hecho de que cuando se interpreta una música adaptada a una escena, una acción, un acontecimiento o un ambiente determinados, tenemos la sensación de que nos expresa su significado último y se nos presenta como el comentario más preciso y ajustado»[40]... «Proporciona la información más profunda, definitiva y secreta del sentimiento que se expresa en el texto, o de la acción que se presenta en la ópera. Expresa su naturaleza real y verdadera, y nos da a conocer el alma íntima de los acontecimientos y los sucesos, cuyo cuerpo y mera superficie se presentan en el escenario»[41]. Que yo sepa, Schopenhauer fue la primera persona que comprendió y afirmó claramente que la esencia de la ópera consistía en que era un tipo de drama en el que la *interiorización* de la emoción, el carácter, las relaciones, las acciones, las situaciones, etc., se expresaba mediante la música, que posee una capcidad única para hacerlo. Wagner llegó aproximadamente a la misma teoría independientemente, y la publicó antes de haber oído hablar de el —y de que muchas otras personas oyeran hablar de él[42]—, pero Schopenhauer la había publicado antes. Tanto Schopenhauer como Wagner consideraban que uno de los aspectos más despreciables de la «gran ópera» era la frívola despreocupación con la que se trataban los enormes recursos de la ópera. Pero Schopenhauer amaba las óperas de Mozart, Rossini y Bellini, y las menciona todas en *El mundo como volun-*

---

[40] *El mundo como voluntad y representación*, i. (Este párrafo fue añadido en la segunda edición de la obra, por lo tanto no aparece en la versión española. *Nota de la T.*)

[41] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

[42] Esto es importante, porque prácticamente descarta la posibilidad de una influencia indirecta: el anonimato de Schopenhauer en la época en que Wagner compuso sus obras, y más allá de ella, era casi total.

tad y representación, obra en la que clasifica el *Don Giovanni* de Mozart junto con el *Hamlet* de Shakespeare y el *Fausto* de Goethe, como una de «las mayores obras maestras de los mayores maestros»[43]. De la *Norma* de Bellini, Schopenhauer escribe: «Aparte de su excelente música, y del estilo verbal que no puede ser más que el de un libretto, y juzgada exclusivamente partiendo de la base de la motivación y de la economía interior, la obra es, en general, una tragedia de extraordinaria perfección»[44].

A modo de posdata a nuestra exposición de la teoría de la música de Schopenhauer, es interesante señalar que uno de los aspectos de la idea de que la música es un *equivalente* del mundo, y que expresa su naturaleza íntima, es el hecho de que, igual que el mundo, aunque es capaz de una diferenciación interna ilimitada, encaja en cuatro amplias divisiones que abarcan la totalidad. Se trata de los elementos básicos de la armonía en cuatro partes que es fundamental en la música occidental —la división en soprano, alto, tenor y bajo, o sus equivalentes en la escritura instrumental y orquestal. Estudia los paralelismos entre ello y los cuatro grados de objetivación del mundo con cierto detenimiento. «Por último, en la melodía, en la voz cantante, la que dirige el conjunto, la que marcha libremente entregada a la inspiración de la fantasía, conservando siempre desde el principio al fin el hilo de un pensamiento único y significativo, yo veo el grado de objetivación de la voluntad, la vida reflexiva y los anhelos del hombre»[45].

Antes de que nadie piense que esto es una tontería extravagante, hemos de prestar atención al hecho de que es notablemente similar a algo escrito por el joven Wagner —una vez más, años antes de haber oído hablar de Schopenhauer— en su intento de analizar el medio expresivo complejo que constituyen la voz y la orquesta. «Los instrumentos representan los órganos primarios de la Creación y la Naturaleza; su expresión no puede definirse claramente ni formularse, dado que transmiten los sentimientos primarios tal y como salieron del caos de la Creación; tal vez incluso antes de que ningún humano los oyera o los sintiera. El genio de la voz es completamente diferente: representa el corazón humano, la sensibilidad individual, limitada, pero clara y definida...», etc.[46]. Dado que dos de los teóricos de la música más concienzudos[47] plantean exposiciones tan obviamente relacionadas, de forma

---

[43] *El mundo como voluntad y representación,* ii.

[44] *El mundo como voluntad y representación,* ii.

[45] *El mundo como voluntad y representación,* i 206.

[46] Del relato de Wagner *A Pilgrimage to Beethoven* (Peregrinación a Beethoven). Para la continuación del párrafo véase la página 80 de *Wagner Writes from Paris...,* editado y traducido por Robert Jacobs y Geoffrey Skelton.

[47] Al menos un gran compositor los ha considerado *los* dos compositores más profundos. Mahler, que leía mucho sobre estética y filosofía en general, «pensaba que el libro de Scho-

independiente, no se puede decir sin antes considerarlo muy detenidamente, que lo que dicen no sea relevante.

Sospecho que del hecho de la integración física de la armonía diatónica con la naturaleza inorgánica podría derivarse parcialmente una teoría de la música más explicativa que ninguna de las que se hayan expuesto hasta ahora. Pitágoras fue quien demostró por primera vez que los intervalos básicos sobre los que se construye la música occidental (sólo la occidental) son inherentes al mundo, independientes del hombre. En su demostración más famosa pulsa una cuerda para hacer sonar una nota, después corta la cuerda por la mitad y demuestra que al pulsarla produce la misma nota en una octava alta. A continuación demuestra que dos tercios de la longitud original de la cuerda dan un intervalo de quinta por encima de la primera nota, y tres cuartos, un intervalo de cuarta. No sólo pulsando cuerdas, sino igualmente al pulsar varias longitudes de cualquier material con resonancia, o golpeando objetos huecos, se puede demostrar que los intervalos que constituyen los fundamentos de la armonía occidental están contenidos en el mundo y lo que es más, que las medidas decisivas de cualesquiera objetos que produzcan sonidos están en simples relaciones aritméticas entre sí, como en el ejemplo que he expuesto, 1:2, 2:3 y 3:4. El hombre no interviene en nada de esto. La importancia de esto me parece incalculable, pues significa que la música no es arbitraria en el sentido en que lo es el lenguaje. El lenguaje es puramente una creación humana; pero la música está arraigada en la naturaleza de las cosas. Los intervalos armónicos fundamentales impregnan el entorno material dentro del cual el hombre ha llegado a la existencia, y del que está formado (y que, entre otras cosas, ha condicionado la evolución de los mecanismos biológicos de oído). Lo que todo esto indica, creo, es que algunos de nuestros mecanismos de respuesta ante la música están programados en nosotros en niveles mucho más primitivos e «inferiores» que aquellos que tienen que ver con el lenguaje, niveles que son muy anteriores a la condición del ser humano. Y parece evidente que este hecho guarda relación con nuestra sensación de que la música nos llega más adentro que las palabras. También podría contribuir a explicar por que la música atonal, después de casi cien años, sigue siendo considerada por muchos amantes de la música, incluso por la mayoría de los músicos profesionales, «no música». Ciñéndonos más a nuestras consideraciones, relaciona la música con el surgimiento del hombre —por tanto, de la conciencia— a partir de la naturaleza inorgánica, a un nivel muy profun-

---

penhauer contenía el análisis más profundo sobre la música que jamás se hubiera hecho, comparable al artículo de Wagner sobre Beethoven» (Henry-Louis de la Grange, *Mahler*, i 853). La referencia a Wagner no se refiere al relato citado en este capítulo, sino al ensayo de Wagner sobre Beethoven publicado en 1870.

do, y de ese modo proporciona material sólido para los párrafos ampulosos de Wagner y Schopenhauer citados. Por último, sospecho que tiene algo que ver con aquello que Schopenhauer trata de decir cuando afirma que la música expresa la naturaleza íntima de las cosas.

Como de costumbre, Schopenhauer es consciente de las limitaciones lógicas de sus argumentos, e insiste en que sus lectores también lo sean. De su teoría de la música en general escribe: «Pero comunicar yo mismo esta explicación es cosa que considero absolutamente imposible. En efecto, esta explicación supone una relación de la música como representación, que es con algo que nunca puede ser representación y considera a la música como imitación de un modelo que no puede ser representado inmediatamente... y la aceptación o reprobación de ella [de la explicación] dependerá del efecto que produzcan sobre cada lector, por una parte la música y por otra todos y cada uno de los pensamientos expuestos aquí por mí»[48].

[48] *El mundo como voluntad y representación*, i 204.

Capítulo IX

Metafísica de la persona

Hemos dicho muchas cosas acerca del modo en que Schopenhauer utiliza el término «voluntad», sin embargo, hemos conseguido llegar a este punto de nuestra explicación de su filosofía sin hacer apenas ninguna referencia al problema filosófico fundamental en relación al cual se suele utilizar el término, es decir, el del libre albedrío. Aparentemente, esto debía de constituir un problema especialmente difícil para Schopenhauer, pues su insistencia en que todos los objetos del mundo de los fenómenos y sus movimientos están regidos por el principio de razón suficiente tenía que afectar irremediablemente a los seres humanos en tanto en cuanto son objetos del mundo de los fenómenos. «Pues el hombre, como todos los objetos de la experiencia, es un fenómeno en el tiempo y en el espacio y como la ley de la causalidad es válida *a priori* para todos los fenómenos, y en consecuencia no tiene excepción, el hombre debe estar sometido también a esta ley»[1]. Esta idea no plantea problemas cuando se trata de movimientos involuntarios: como, por ejemplo, cuando un vehículo nos transporta, o nos golpea un objeto en movimiento, o caemos de una altura. Lo que nos ocurre en esas circunstancias puede ser explicado por las leyes físicas. Pero ¿qué hay de lo que ocurre cuando nuestro comportamiento es comportamiento voluntario?, cuando pensamos qué es lo que debemos hacer y lo hacemos, tal vez escogiendo entre dos alternativas: ¿cómo ha de explicarse lo que hacemos desde el punto de vista de la causalidad física?

Schopenhauer lo explica, y la clave de su explicación es la siguiente: en el comportamiento voluntario, los movimientos de nuestros cuerpos están determinados por nuestros motivos, y los motivos son

[1] *Sobre el libre albedrío*, pág. 134.

las causas experimentadas desde dentro. Apuntamos esta idea brevemente en el capítulo 2, pero ahora estamos en disposición de examinarla en todo su contexto. El medio de los motivos es la mente. Es decir, la presencia de un peligro, de comida, de una pareja para el apareamiento, o de cualquiera de las innumerables situaciones que pueden generar acción, lo hacen sólo en la medida en que afectan al agente potencial a través de sus órganos de percepción, y despiertan sentimientos conscientes o inconscientes de deseo, temor, hambre, deseo sexual o lo que sea, que a su vez motivan los movimientos corporales apropiados. No quiero decir de ningún modo que en el caso de los humanos el ramo de las posibilidades sea tan pequeño y sencillo como los ejemplos que he escogido para que se adapten también a los animales: en el caso de los humanos las posibilidades son interminables, mucho más sutiles y sofisticadas. Pero por más complejos, numerosos y conflictivos que sean los motivos en una situación determinada, el que resulte más fuerte es el que domina. Y la idea principal de Schopenhauer es que no podemos decidir libremente cuál va a ser. El predominio —o, en todo caso, el alcance innegablemente considerable— de la motivación inconsciente es suficiente en sí mismo para demostrar esto. Pero es una verdad que se aplica también al nivel de la elección consciente. Esto se puede demostrar mediante un ejemplo sencillo. Si me dispongo a pedir un plato en un restaurante, soy libre de elegir lo que más me guste dentro de las alternativas que me ofrezca el menú. Pero no soy libre de elegir qué es *lo que más me gusta*. No puedo decirme a mí mismo: «Hasta ahora, siempre he odiado las espinacas, pero hoy me van a gustar.» Ni puedo decirme a mí mismo: «¿He de decidir que me apetece pescado o he de decidir que me apetece pollo?» Lo que me apetece, lo que me gusta o lo que detesto, no es algo que esté bajo mi control. No son cosas que yo pueda elegir: me vienen dadas y hago mi elección *partiendo de esa base*. Puedo elegir qué es lo que quiero elegir, pero no puedo querer que es lo que quiero elegir. Como se suele decir, puedo elegir lo que quiero pero no puedo querer lo que quiero.

La validez de este ejemplo no depende del elemento del gusto; el argumento sigue siendo válido por más complicada que sea la situación de la elección. Suele darse el caso de que lo que pido en un restaurante no está determinado por lo que más me apetece comer. Puedo estar a régimen, o puedo desear adaptarme a lo que mis compañeros estén tomando, o al hecho de que uno de ellos tenga poco tiempo, o puedo estar influenciado por los precios de los platos, o puedo estar influido por el temor ante las posibles reacciones de alguien que no está presente (por ejemplo, si soy un marido sumiso, puedo temer que mi mujer me chille si llego a casa y he gastado demasiado dinero, o si pido algo que engorda, o si no he conseguido hacer algún recado en la hora de la comida). Podría darse el caso de que todos estos motivos operaran a la

vez: el conjunto de motivaciones, incluso en una situación tan trivial, puede ser tremendamente complejo. Sin embargo, sea cual sea el equilibrio de todos los motivos que están en conflicto, *eso* es lo que va a decidir lo que pida finalmente. Y *no está a mi alcance elegir cuál va a ser ese equilibrio.* Si estoy preocupado por las reacciones de mis compañeros o de mi mujer, puedo simular que ello me es indiferente, pero no puedo evitar que no me sea indiferente. No puedo decidir que la cantidad de dinero que tengo en el bolsillo sea el doble de lo que es; y si tengo una cita dentro de media hora no puedo decidir quedarme una hora más sin llegar tarde a mi próxima cita. Pero para que la decisión fuera verdaderamente libre, ello tendría que ser posible. Sólo así sería una elección no obstaculizada por el principio de razón suficiente. Mis deseo determinarían la realidad. En otras palabras, sería magia, la magia de la satisfacción de los deseos. Y por supuesto no tenemos libre albedrío en ese sentido (aunque es muy revelador que este concepto tenga un atractivo tan profundo para nosotros y que constituya el elemento central de muchas creaciones humanas inmortales como el mito, el cuento de hadas, las ensoñaciones personales, la magia, los ritos, y otras). Todos los factores que he expuesto en mi ejemplo son lo que son, independientemente de mis deseos, y todos influyen en lo que yo decida. En resumen, queremos aquello que más motivados estamos a querer por factores no determinados por nosotros, y *después* elegimos en consecuencia.

El mejor modo de comprender lo que esto significa es analizar el caso contrario. Si yo le dijera al camarero: «Pensándolo bien lo que verdaderamente me apetece es una chuleta de cordero, pero por favor, tráigame un lenguado», tanto él como mis compañeros creerían que había perdido el juicio. Y tendrían razón: la racionalidad en estas situaciones consiste en actuar de acuerdo con el resultado de todas las consideraciones. No hacerlo es excéntrico y anormal, «libre» ciertamente (si se quiere), pero no en un sentido deseable. Es más bien como estar loco. Y si tuviéramos que empezar a ser «libres» de este modo en todo nuestro comportamiento pronto encontraríamos que nos sería imposible tratar con otras personas, o hacer frente al entorno, y pronto requeriríamos cuidado y vigilancia si es que no nos habíamos destruido ya sentándonos en el fuego, o poniéndonos en el camino de un vehículo que avanzara hacia nosotros, llevando a cabo alguna acción parecida, contraria al principio de razón suficiente, con consecuencias desastrosas.

Schopenhauer niega que poseamos libre albedrío en este sentido. Eso no quiere decir que todo el mundo se comporte del mismo modo en las mismas circunstancias; no es así, por supuesto, y la razón de que no sea así es que los caracteres y las personalidades son diferentes. A cualquiera de mis compañeros puede gustarle las espinacas, puede estar

cuidando su peso porque así se lo haya recomendado su médico, puede serle indiferente lo que tomemos los demás o el coste de la comida, puede no tener miedo a su mujer, o puede tener la costumbre de llegar tarde a sus citas, de modo que todas las consideraciones relevantes le motivan a comportarse de un modo completamente diferente a como me comporto yo en la misma situación. Cada uno de nosotros tiene el carácter, el temperamento y la personalidad que tiene, con todas sus complejidades y puntos débiles, y cada uno de nosotros, puede reaccionar en un conjunto dado de circunstancias, con un conjunto dado de motivos, sólo de una forma. En el inolvidable capítulo 4 de su *Ensayo sobre el libre albedrío,* Schopenhauer demuestra mediante amplias citas que su visión de este tema, o algo muy similar a ella, había sido sostenida por la mayor parte de los grandes filósofos anteriores a él. Y ciertamente ha sido sostenida por muchos filósofos posteriores a él. Hoy en día se ha convertido en una especie de ortodoxia en la filosofía del mundo de habla inglesa, en el que, por ejemplo, es uno de los argumentos expuestos en todos los libros de texto.

Algunos filósofos que aceptan el argumento afirman: «El significado habitual de la expresión "actuar libremente" es actuar de acuerdo con nuestras motivaciones personales sin estar sujetos a presiones externas, de modo que en el sentido corriente de la expresión sí que tenemos, o podemos tener libre albedrío.» Por lo tanto, para determinar si un filósofo está o no de acuerdo con Schopenhauer en este tema, tenemos que examinar no los términos en los que formula su conclusión —que tengamos o no libre albedrío— sino los argumentos por los que ha llegado a ella. Tenemos por ejemplo el caso de Quine, que afirma que si tenemos libre albedrio, sin embargo está completamente de acuerdo con Schopenhauer (a quien, me confesó, no ha leído jamás). «Es claro que tenemos libre albedrío. El problema se debe a una confusión. Libertad de la voluntad significa que somos libres de hacer lo que desea nuestra voluntad; no que nuestra voluntad sea libre de desear a voluntad, lo que no tendría ningún sentido. *Somos* libres de hacer lo que desea nuestra voluntad, a menos que alguien nos lo impida o a menos que deseemos algo que supere nuestra fuerza o nuestro talento. Nuestras acciones son libres siempre que nuestra voluntad sea la causa de ellas. Ciertamente la voluntad tiene sus causas también; nadie pretende lo contrario. Si pensáramos que las voluntades no pudieran tener causas, no trataríamos de educar a nuestros hijos, no trataríamos de ganar votos; no nos esforzaríamos en tratar de vender cosas o en disuadir a los criminales»[2].

Dado que Schopenhauer niega que tengamos libre albedrío piensa que preguntas como «¿Cómo debemos vivir?» o «¿A qué he de aspi-

[2] Quine en *Men of Ideas* (Bryan Magee), pág. 173.

rar?» son equivocadas, y que no existen respuestas del tipo de las que buscan quienes las formulan. Lo que elegimos hacer no es en sí nada que podamos elegir. Dado que «deber» implica lógicamente «poder» es falso decir que debemos hacer algo si no podemos hacerlo, y por lo tanto, si no podemos elegir qué motivos van a determinar nuestras acciones, es falso decir que «debemos» hacer una cosa y no otra. Por la misma razón, es falso decir que debíamos haber hecho algo que no hemos hecho, pues el hecho de que no lo hayamos hecho demuestra que no estaba a nuestro alcance hacerlo. Las ideas equivocadas de la gente a este respecto se derivan de fuentes complejas. Primera: dado que el arranque definitivo de nuestras decisiones y de nuestras acciones está tan oculto de nosotros, no sabemos cuál va a ser en ocasiones futuras. Tomamos decisiones, por supuesto, pero a veces las ignoramos, y no es raro que nos sorprendamos ante lo que de pronto decidimos o hacemos. Esta ignorancia e inseguridad ayuda a crear la ilusión de que nuestro futuro es «abierto» y esto a su vez alimenta la ilusión de libertad. Segunda: casi todos nosotros hemos crecido en culturas que desde tiempos inmemoriales han presentado la ética como si estuviera vinculada a la religión. Todas las religiones tienen sus leyes morales, sus múltiples «debes» o «no debes»; y precisamente porque *deber* implica *poder,* nos han inculcado desde la niñez la ilusión de la libertad. Lo que es más, la idea religiosa de las leyes morales nos anima a establecer una falsa analogía entre ellas y las leyes naturales y a suponer —así como en la época de Schopenhauer se pensaba que había leyes científicas objetivamente válidas que describían lo que ocurría en la naturaleza, independientemente de lo que cualquiera pensara o deseara— que hay leyes morales válidas objetivamente que describen lo que «debemos» hacer y que son independientes de lo que cualquiera haga. Schopenhauer piensa que esto es profundamente equivocado y en última instancia incoherente. ¿Cómo podría darse validez a leyes de este tipo? ¿Y cuál sería su contenido, de no ser casos concretos?

Los filósofos morales pueden contestar estas preguntas diciendo: «El objetivo de las proposiciones morales no es decirnos cuál es la solución a un caso concreto sino decirnos lo que debemos hacer o probar. Usted pregunta cómo se puede dar validez a esas leyes. Esa es la pregunta fundamental de la filosofía moral, a la que están orientadas nuestras actividades, así como la pregunta central de la epistemología es "¿Cómo podemos dar validez a nuestro conocimiento?". Aún no se ha encontrado una respuesta completamente satisfactoria a ninguna de las preguntas. Usted mismo prologa su ensayo *El fundamento de la moral* con el lema "Es fácil predicar moralidad, pero difícil establecer su fundamento". Se podría decir que todos nuestros análisis de conceptos y argumentos morales son, de formas muy diferentes, partes de una búsqueda de dicho fundamento, o al menos intentos de aumentar nuestra

comprensión de cuál puede ser ese fundamento.» A esto Schopenhauer a su vez podría contestar: «Me temo que es usted el que no comprende. Insiste en partir de conceptos y proposiciones a las que nadie sabe cómo dar validez y después se plantea usted mismo el problema de cómo darles validez. ¿No sería mejor partir del mundo en el que realmente se encuentra, y examinar la situación y ver si encuentra problemas que puedan ser denominados "morales" en el sentido que usted dé a esta palabra? Si no los encuentra, entonces no hay razón para creer que esos problemas existen. Si los encuentra, el contexto en el que se presenten ante usted definirá esos problemas, y podrá usted partir de ahí. Pero lo que *no* se puede hacer, es «saber» antes de una investigación que existen esos problemas y cuál es su naturaleza, que es lo que usted y sus predecesores han hecho siempre.» Cierro este diálogo imaginario con una cita real de Schopenhauer. «¿Quién os dice que hay leyes a las que *debe* someterse nuestra conducta? ¿Quién os dice *debe suceder lo que jamás sucede?* ¿Con qué derecho suponéis esto de antemano, y luego nos imponéis inmediatamente una ética en forma legisladora-imperativa, como la única posible? En oposición a Kant, yo digo que el moralista, como el filósofo general, ha de conformarse con la explicación e interpretación de lo dado, esto es, aceptar lo que realmente existe o acontece, para llegar a su *comprensión;* y que, a este respecto, hay todavía mucho que hacer, mucho más de lo que se ha hecho hasta hoy, después de haber transcurrido miles de años»[3].

Lo importante de esta última acusación es que así como los moralistas, que durante dos mil años han sido prácticamente todos religiosos, han partido por lo general de premisas falsas acerca de las formas posibles de la proposición moral, estas mismas falsas premisas han sido transmitidas a los filósofos morales y aceptadas por ellos, cuando su tarea principal deberia haber sido examinarlas. El error está arraigado históricamente en la asociación de ética y religión. «La concepción de la ética en una forma *imperativa,* como doctrina de los deberes, y el pensamiento del valor moral o de la indignidad de las acciones humanas, como cumplimiento o violación de un *deber,* procede, como toda *necesidad moral,* solamente de la moral teológica y, por consiguiente, del Decálogo. Según esto, se apoya en la hipótesis de la dependencia del hombre respecto a otra voluntad que manda sobre él y le anuncia premio o castigo, sin poder separarse de esta base. Por muy natural que sea la hipótesis de esta voluntad en teología, tanto menos está permitido llevarla calladamente, sin más, a la moral filosófica. Pero tampoco hemos de admitir, de antemano, que en ésta se comprenda por sí misma y sea esencial a ella la *forma imperativa,* el establecimiento de mandamientos, leyes y deberes»[4].

[3] *Sobre el fundamento de la moral,* pág. 29.
[4] *Sobre el fundamento de la moral,* pág. 35.

Aquí, como en el resto de su filosofía, Schopenhauer insiste en tomar como punto de partida los hechos de la experiencia, no las ideas abstractas. Comienza tratando de investigar el comportamiento humano sin ninguna idea previa sobre lo que «deben» hacer las personas, observando en vez de ello lo que de hecho hacen, y en particular qué tipo de motivos funcionan como causas de sus acciones. Su investigación le conduce a la conclusión de que las fuentes de lo que tradicionalmente ha sido considerado comportamiento «moral» resultan ser, en un análisis detenido, de interés personal, y por lo tanto no pueden ser consideradas morales en un sentido positivo, ni en ningún otro sentido. Los motivos principales de la obediencia a las leyes de la religión y a las autoridades seculares no incluyen sentimientos morales, si los examinamos detenidamente, sino más bien miedo al castigo y esperanza de una recompensa, ya sea en este mundo o en el próximo; conformismo; cortesía; condicionamiento precoz; y deseo de seguridad conferido por la aceptación de la autoridad. El hecho de que todo ello se asimile en forma de aquello que llamamos *conciencia* no eleva su condición. Los códigos de conducta más frívolos o sanguinarios —por ejemplo el de la caballería (que Schopenhauer despreciaba especialmente), el código del honor militar— pueden ser y son asumidos completamente, con el resultado de que más de un hombre ha asesinado a su hermana embarazada o se ha pegado un tiro en el cráneo porque pensaba que su código de conducta se lo exigía. «Muchos se maravillarían al ver de qué se compone su conciencia, que les parece tan espléndida: aproximadamente de un quinto de temor de los hombres, un quinto de temor religioso, un quinto de prejuicios, un quinto de vanidad y un quinto de costumbre. De tal manera que, en el fondo, no son mejores que aquel inglés que decía: "Mantener una conciencia es demasiado caro para mí." Los creyentes, sea cual sea su confesión, no comprenden por *conciencia* más que los dogmas y prescripciones de su religión y el examen de conciencia efectuado en relación con ellos»[5]. Schopenhauer insiste especialmente en que los motivos de acción que la tradición judeocristiana considera más positivos moralmente, el miedo a Dios y la esperanza de un premio en la vida después de la muerte, son deliberadamente egoístas, y cuanto más segura sea la fe religiosa en la que se apoyan, más egoístas son. Es como si admiráramos a un hombre que se atreviera a invertir mil libras en un negocio aparentemente desinteresado, cuando en realidad lo hace porque cree que su inversión le será devuelta multiplicada por mil.

Schopenhauer examina los tipos de fines hacia los que los motivos dirigen las acciones, y encuentra que fundamentalmente hay tres que, por supuesto, pueden mezclarse en grados variables entre sí. Con mu-

[5] *Sobre el fundamento de la moral*, págs. 122-123.

cho el más común es el deseo del agente de favorecer sus principales intereses, o asegurar su propio bienestar de alguna manera, y esto es lo que Schopenhauer denomina «egoísmo», no sin razón. Es, en un sentido obvio de la palabra, la motivación más «natural» de todas. Los animales se comportan de este modo de una forma completamente inconsciente. Es el tipo de motivación de la que más nos fiamos en nuestro trato con los demás: en casi todas las circunstancias consideramos irrazonable esperar que las personas actúen contra su propio interés, y si deseamos conseguir que alguien haga algo solemos tratar de convencerlo de que ha de hacerlo por su propio interés, o tratamos de *hacer* que sea de su propio interés. La mayor parte del tiempo no adoptamos ninguna actitud moral hacia este tipo de motivación: en circunstancias normales ni siquiera ponderamos ni culpamos a la gente por el hecho de que actúe movida por su interés personal. Sencillamente esperamos que sea así, siempre y cuando no hagan daño a otros. Pero también hay otro tipo de motivación radicalmente diferente, y es el deseo de hacer daño a otros, en ocasiones sin razón aparente. Esto es lo que Schopenhauer denomina «malicia». Opera en todos nosotros, y adopta muchas formas: agresividad, rivalidad, envidia, rencor, deseo de mostrar superioridad sobre los demás, o de someter a los demás. Suele contener una dosis de crueldad, y en sus formas más extremadas y sádicas puede dar lugar a las mayores alturas de perversión de la que son capaces los seres humanos. Finalmente, existe un tercer tipo de motivación, que es el deseo de favorecer el bienestar de los demás, en ocasiones ignorando el interés personal. ¿Opera esta motivación *realmente?* Schopenhauer afirma como hecho seguro que sí, y da muchos ejemplos de ellos tomados de la literatura o de la historia. Justifica las citas tomadas de la literatura con el argumento de que los grandes escritores fueron también grandes psicólogos, y comprendieron profundamente las realidades de la motivación humana. A mí me parece que es un error manifiesto citar ejemplos ficticios cuando se trata de determinar si existen ejemplos reales; pero dado que existen tantos ejemplos reales, y Schopenhauer cita algunos, su argumento no queda invalidado.

Nos enfrentamos, pues, a un problema. ¿Qué puede ser lo que hace que un ser humano haga algo sabiendo que no le reportará ningún beneficio y que tal vez puede ponerle en peligro o causarle algún daño, incluso arriesgar su vida? Y, formulando la pregunta desde el punto de vista personal, ¿cómo puede suceder que la salvación o el bienestar de *otro* constituya un motivo para *mis* acciones? En otras palabras, ¿en que consiste la relación entre su bienestar y su motivación? La relación, afirma Schopenhauer, es solidaridad, compasión, y esto a su vez se apoya en la identificación. «Pero esto presupone que me haya identificado de alguna manera con el otro; y, por consiguiente, que se haya su-

primido la barrera entre el yo y el no yo: sólo entonces se convertirá directamente en mío el asunto del otro, su necesidad, su aprieto, su sufrimiento: entonces no lo veo ya como me lo presenta la intuición empírica, como un ser extraño, indiferente, totalmente distinto a mí; sino que *sufro con él,* aunque su piel no cubre mis nervios. Sólo así puede ser motivo para mí *su* dolor, *su* necesidad: de otro modo, sólo me guiarían los míos. *Este proceso* es, lo vuelvo a repetir, *misterioso;* es algo de que la razón no puede rendir cuentas directamente, y cuyas causas no pueden transmitirse a través de la experiencia. Y sin embargo, el hecho es cotidiano. Cada cual lo ha experimentado a menudo en sí mismo, incluso el más duro de corazón y el más egoísta. Se presenta todos los días ante nuestros ojos, en lo individual, en lo pequeño, en todas artes»[6].

Además de las tres formas generales de motivación que ya hemos visto —el deseo de favorecer nuestro bienestar, el deseo del detrimento de los demás y el deseo del bienestar de los demás— desde el punto de vista lógico existe una cuarta posibilidad, es decir, el deseo de nuestro propio detrimento. Pero este motivo no opera en la práctica salvo en el caso de los neuróticos o de otro tipo de enfermos mentales, o en la medida en que elementos patológicos como el masoquismo entren a formar parte de una persona normal. Solemos aceptar de buen grado hacernos daño a nosotros mismos con el fin de favorecer el bienestar de otros, pero no deseamos el daño en sí. Incluso la persona que se suicida lo hace (a menos que su mente no sea equilibrada) porque lo considera preferible a otro mal —por ejemplo, la única salida a un estado de conciencia intolerable, o a las peores fases de una enfermedad terminal, o de alguna desgracia pública ignominiosa— y por lo tanto es una elección interesada dentro de las circunstancias en las que se produce. De modo que en términos generales sólo hay tres tipos de motivos que mueven a las personas cuerdas. Y, de éstos, el deseo del propio bienestar y el deseo de detrimento de los demás obviamente no son morales en ningún sentido aceptable. Pero la conclusión de Schopenhauer es que el tercer motivo, el no interesado, el que denomina «compasión», sí lo es.

Hemos de recordar que Schopenhauer hasta este punto sigue ateniéndose a la tarea de describir. Se pregunta a sí mismo: «En el mundo real, ¿qué tipo de cosas motivan las acciones? ¿Ocurren acciones o motivaciones que incluso después de un análisis detenido podamos describir como morales en un sentido positivo? Si es así, ¿qué tipo de acciones o motivaciones son?» Y su conclusión es que incluso después del análisis más escéptico insistimos en considerar que las acciones son «morales» en la medida en que se basen en motivos que no conciernan al bienestar personal sino al de los demás; y cuanto más se aparten del

---

[6] *Sobre el fundamento de la moral,* pág. 171.

interés personal —incluso llegando a constituir un riesgo o un daño para el agente— mayor valor moral le otorgamos, y más la aprobamos. Esto es, afirma, un hecho que se confirma no sólo mediante el análisis filosófico sino mediante la observación más común y mediante la experiencia. Apoyando esta idea, expone nada menos que nueve demostraciones, de las cuales las dos primeras son las más convincentes y vale la pena citarlas.

«(1)... Imaginemos a dos jóvenes, Cayo y Tito, locamente enamorados, pero cada cual de una muchacha diferente: y a cada uno se le interpone en el camino un rival preferido por las circunstancias exteriores. Ambos están decididos a quitar del mundo al suyo; y además ambos están perfectamente al abrigo de todo descubrimiento y hasta de toda sospecha. Sin embargo, en el momento en que proceden a los preparativos del asesinato, ambos, después de una lucha interior, se detienen. Y ahora han de darnos cuenta, sincera y claramente, de las causas del abandono de su decisión. En cuanto a Cayo, dejo al lector la elección de las explicaciones que pondrá en su boca. Puede haber sido retenido, por ejemplo, por causas religiosas, como la de la voluntad de Dios, del castigo futuro, del juicio, o cosas parecidas. O bien dirá: "He reflexionado que la máxima de mi conducta en este caso no ha sido apropiada para darme una regla capaz de aplicarse a todos los seres racionales en general, porque iba a tratar a mi rival como un simple medio, sin ver en él, al mismo tiempo, un fin en sí"[7]. O quizá diga con *Fichte:* "Toda vida humana es un medio para la realización de la ley moral: por consiguiente, yo no puedo, sin ser indiferente a la realización de la ley moral, destruir un ser que esté destinado a contribuir en ella" (*Doctrina de las costumbres,* pág. 373). (Este escrúpulo, dicho sea de paso, podría eliminarlo pensando que, una vez en posesión de su amada, podría producir pronto un nuevo instrumento de la ley moral.) O quizá diga, a la manera de *Wollastone:* "He pensado que tal acción sería la traducción de una proposición falsa." O como *Hutcheson:* "El sentido moral, cuyas sensaciones, igual que las de cualquier otro sentido, escapan a toda explicación ulterior, me ha determinado a dejarlo." O como *Adam Smith:* "He previsto que mi acción no habría despertado ninguna simpatía hacia mi entre los espectadores de la misma." O como *Christian Wolf:* "He reconocido que, de esa forma, trabajaría en contra de mi propio perfeccionamiento y tampoco fomentaría ninguna perfección ajena." O como Spinoza: *Homini nihil utilius homine: ergo hominem interimere nolui*[8]. Resumiendo: que diga lo que quiera. Pero Tito, cuya explicación me he reservado, que diga: "Cuando empecé los preparativos, cuando, por

[7] Kant, *Fundamento de la metafísica de la moral,* Academia 429. A. S.

[8] «Nada hay más útil para el hombre que el hombre mismo: por eso no he querido matar a un hombre.»

consiguiente, hube de considerar por un momento no ya mi pasión sino mi rival, entonces empecé a ver claramente de lo que se trataba para él y para mí. En ese momento me sobrecogió la compasión y la misericordia, y no tuve corazón para resistir: no lo he podido hacer." Ahora pregunta al lector sincero y libre de prejuicios: ¿cuál de los dos hombres es el mejor? ¿En las manos de cuál de los dos pondría su destino? ¿Cuál de ellos ha sido retenido por el motivo más puro? ¿Dónde está, entonces, el fundamento de la moral?

(2) No hay nada que indigne tanto, en lo más profundo de nuestro sentimiento moral, como la crueldad. Podemos disculpar cualquier crimen; sólo la crueldad no. La razón es que la crueldad es, justamente lo contrario de la compasión. Cuando tenemos noticia de un acto muy cruel, como por ejemplo el que acaban de comunicarnos los periódicos, de una madre que ha asesinado a su hijo más pequeño enterrándolo vivo; o el que nos informan recientemente de Argelia, donde después de una riña casual y lucha entre un español y un argelino, éste, que era el más fuerte, le arrancó al otro toda la quijada inferior y se la llevó como trofeo, dejando al otro vivo. Entonces nos sobrecoge el horror y clamamos: "¿Cómo es posible hacer cosas así?" ¿Cuál es el sentido de esta pregunta? ¿Acaso éste: cómo es posible temer tan poco los castigos de la vida futura? Difícilmente. O: ¿cómo es posible actuar según una máxima que no es nada apropiada para convertirse en ley general de todos los seres racionales? Cierto que no. O: ¿cómo es posible abandonar tanto la perfección propia y la ajena? Tampoco. El sentido de aquella pregunta es, simplemente, éste: ¿cómo es posible que se carezca por completo de compasión? Así pues, es la mayor falta de compasión la que imprime a un hecho el sello de más profunda reprobación moral y repugnancia. En consecuencia, es la compasión el verdadero móvil moral»[9].

Una vez que, después de afirmar que existe el comportamiento moral, Schopenhauer ha explicado que aquello en lo que consiste es la compasión, el filósofo se enfrenta al problema de cómo es posible que exista la compasión. Su respuesta se deriva de su metafísica. La empatía y la compasión, nos dice, son posibles por el hecho de que cada uno de nosotros somos, en nuestra naturaleza íntima, un todo con lo noumenal, y lo noumenal es uno e indiferenciado; por lo tanto, todos en nuestra naturaleza íntima formamos un todo con los demás, y somos indiferenciables de los demás. Así, en nuestra más recóndita intimidad no soy solamente *similar* a otros seres humanos; la similitud sólo es posible en la superficie: en el fondo, nosotros y todos los demás somos una misma cosa. «Sólo como fenómeno es distinto [el individuo] de los demás objetos. Como cosa en sí es voluntad que se manifiesta en todas

[9] *Sobre el fundamento de la moral*, págs. 173-175.

partes»[10]. Para el hombre bueno los demás no son «meros fantasmas de esencia diferente de la suya, sino que por su conducta demuestra que reconoce su propia esencia, a saber: la voluntad de vivir como cosa en sí en los demás, es decir, que se reconoce a sí propio en ese fenómeno»[11]. El hombre que actúa compasivamente se comporta de acuerdo con las realidades metafísicas de la situación humana. La moral es metafísica llevada a la práctica.

Schopenhauer nunca sugiere que las personas se comporten moralmente porque posean una comprensión teórica correcta de lo que efectivamente sucede. Por el contrario, dado que no podemos decidir lo que vamos a desear (cita en muchas ocasiones la frase de Séneca *velle non discitur*: «la voluntad no puede enseñarse») y dado que es la voluntad lo que gobierna nuestro comportamiento, el conocimiento conceptual no puede generar actividad moral válida, como tampoco puede generar actividad artística válida: ambas pueden surgir sólo mediante la intuición directa, el tipo de percepción y experiencia de la que se derivan los mismos conceptos. «La virtud no puede nacer sino del conocimiento intuitivo que nos revela en los demás la misma esencia que en nosotros. Es cierto que la virtud procede del conocimiento, pero no del conocimiento abstracto, que puede transmitirse por medio del lenguaje. Si así fuera, podría ser enseñada, y en tal caso, al enunciar su concepto corregiríamos al mismo tiempo moralmente a todo hombre que lo comprendiera. Pero, lejos de suceder esto, los sermones o los discursos sobre la moral son tan impotentes para hacer a un hombre virtuoso, como todos los tratados de estética lo han sido, desde Aristóteles acá, para hacer poetas. La noción abstracta es tan estéril para la virtud como para el arte; todo lo más puede prestar servicios subordinados, ayudando a realizar y a conservar en la memoria lo que por otros caminos ha llegado a reconocerse. *Velle non discitur*. Sobre la virtud, es decir, sobre la bondad de las intenciones, los dogmas abstractos carecen de eficacia prácticamente; los falsos no la perturban, y los verdaderos no la estimulan»[12].

Schopenhauer pasa a decir que el conocimiento que da lugar al comportamiento ético, «por lo mismo que es abstracto, no puede aprenderse, sino que se revela por sí mismo, y que para su expresión propia y adecuada recurre, no a las palabras, sino a los actos, a la conducta, a la manera toda de vivir»[13]. El hombre moral lleva a cabo un tipo de actividad radicalmente diferente del tipo de actividad del filósofo moral con sus análisis y exposiciones en términos de conceptos.

---

10 *El mundo como voluntad y representación*, i 223.
11 *El mundo como voluntad y representación*, i 286.
12 *El mundo como voluntad y representación*, i 284.
13 *El mundo como voluntad y representación*, i 285.

«Por lo mismo, no necesita el santo ser un filósofo, como tampoco necesita un filósofo ser santo, así como un hombre bello no está obligado a ser un gran escultor, ni un gran escultor a ser un hombre bello. En general, es una extravagancia exigir a un moralista que no enseñe más virtudes que las que él practica»[14]. Aunque esta última observación es obviamente defensiva, no deja por ello de ser cierta, y es la respuesta a algunas críticas superficiales, aunque no inusuales, que se han hecho a Schopenhauer.

Así como este comportamiento compasivo ha de explicarse desde el punto de vista de la naturaleza del nóumeno y nuestras intuiciones de él, el comportamiento egoísta ha de explicarse desde el punto de vista de la naturaleza del mundo de los fenómenos y nuestro conocimiento de él. La causa del egoísmo de los humanos «es, en última instancia, que cada uno se conoce *directamente*, y a los otros *indirectamente*, mediante la representación de ellos en su cerebro: y el conocimiento inmediato afirma su derecho. A consecuencia de la subjetividad esencial a toda conciencia, cada cual es el mundo entero para sí mismo: pues todo lo objetivo existe sólo indirectamente, como simple representación del sujeto; de tal suerte, que todo depende de la conciencia de sí mismo. El único mundo que cada cual conoce, realmente, y del que sabe, lo lleva en sí como representación suya, y es por eso el centro del mismo. De ahí, precisamente, que cada uno sea el todo en todo: se encuentra como propietario de toda realidad y no puede haber para él nada más importante que él mismo. Mientras que en su conocimiento subjetivo su yo se presenta en este tamaño colosal, en el objetivo se reduce casi a la nada, a saber, aproximadamente a 1/1.000.000.000 de los hombres que viven en la actualidad. Además, él sabe con toda seguridad que precisamente ese yo, más importante que nada en el mundo, ese microcosmo ante el que el macrocosmos se ofrece como mera modificación o accidente, esto es, todo su mundo, tiene que hundirse en la muerte; y por eso la muerte es idéntica para él al fin del mundo. Estos son, pues, los elementos de los que, sobre la base de la voluntad de vivir, nace el egoísmo, que se extiende siempre como un amplio foso entre hombre y hombre. Cuando alguna vez lo salta, realmente, uno para ayudar a otro, es algo así como un milagro que despierta el asombro y encuentra la aprobación»[15].

Puede decirse que en la medida en que nuestro comportamiento sea moral intuimos una realidad que, expresada en términos conceptuales, es algún tipo de idealismo trascendental, mientras que en la medida en que nuestro comportamiento es egoísta, estamos actuando a partir de las premisas del realismo trascendental. En este último caso

---

[14] *El mundo como voluntad y representación*, i 294-295.
[15] *Sobre el fundamento de la moral*, págs. 128-129.

nos estamos comportando como si el mundo y esta vida fueran todo lo que hubiera, y como si el lapso entre nosotros y las demás personas fuera fundamental y permanente, como si la distinción entre «yo» y «todo lo que no es yo» fuera fundamental y permanente. Vivimos como distanciados de lo noumenal, encerrados completamente en el mundo de los fenómenos, y por lo tanto vivimos sólo en el mundo de lo fugaz e ilusorio. Para la persona que no tiene ningún sentido de lo noumenal en absoluto, y por lo tanto ninguna compasión, las otras personas no son más que objetos de su mundo. Las considera obstáculos, o las ignora, o las utiliza, o las pisa, sin la más mínima intuición de que en su más íntimo ser él y ellas forman un todo. De modo que lo que se manifiesta en el comportamiento moralmente malo es la voluntad en lucha consigo misma. «Y esto lo vemos constantemente ante nuestra mirada, tanto en lo pequeño como en lo grande: lo vemos unas veces por su lado aterrador en la vida de los tiranos y malvados y en esas guerras que devastan el mundo, y otras en su aspecto ridículo dando asuntos a la comedia y manifestándose principalmente en forma de presunción y vanidad, defectos que La Rochefoucauld describió y definió en abstracto como nadie; lo vemos también en la historia del mundo y en nuestra propia experiencia. Pero en ninguna parte se manifiesta más al desnudo que en una multitud desenfrenada que se emancipa de toda ley y de todo orden; entonces es cuando se comprueba la verdad de aquel *bellum omnium contra omnes* de Hobbes, tan admirablemente descrita en su primer capítulo *De cive*. Entonces se ve que cada uno de nosotros es capaz no sólo de arrebatarle lo que posee, sino de destruir su felicidad y aun su vida misma, con tal de proporcionarnos un aumento insignificante de bienestar. Esta es la expresión más acendrada del egoísmo, cuyas manifestaciones sólo son superadas en este respecto por las de la maldad, propiamente dicha, que busca el daño y el dolor ajenos, por puro placer y sin provecho personal alguno»[16].

Explica eso que llama «verdadera perversión» del siguiente modo. Hemos visto cómo la voluntad está abocada a causar infelicidad porque, careciendo de objetivo o meta definitiva, es imposible de satisfacer —lo que es más, se expresa en forma de esperanzas y anhelos, sed, hambre, necesidades, pasiones, etc., cuyos objetos son necesariamente efímeros y por lo tanto incapaces de satisfacer de forma permanente— y cómo, en cualquier caso, tan pronto como se alcanza un objeto de deseo, surge otro deseo. El resultado de todo esto sólo puede ser un constante sentimiento de impotencia o de fracaso, tensiones que confluyen en frustración, desilusión y desencanto. El hombre verdaderamente malo, tan lleno de voluntad de sí, sucumbre ante todo esto. Todos nosotros, incluso los buenos, encontramos que la visión de las desgracias

[16] *El mundo como voluntad y representación*, i 259.

de los demás —tanto si nos producen lástima como si nos producen satisfacción, o incluso un sentimiento intermedio— reduce nuestra conciencia de las nuestras, a menos que las enfoquemos con una indiferencia literalmente psicopática. De hecho, la visión de alguien que está mucho peor que nosotros mismos hace que nos sintamos aliviados ante nuestra situación, *por mala que sea*. De modo que el hombre malo hace daño a los demás literalmente para sentirse mejor. Tal vez incluso lo haga tan sólo para *sentirse a sí mismo*, y así disminuir su sensación de pequeñez; pero también puede someter a otros a terribles tormentos con el fin de olvidar los suyos, o de escapar de su propio vacío, en cuyo caso, el dolor de los demás, dado que le anima, se convierte en un fin para él.

Una vez que hemos terminado nuestra descripción de los tres tipos de motivación de los que habla Schopenhauer, creo que este es probablemente el mejor momento para exponer su filosofía política, así como de explicar lo más claramente que sea posible la relación de ésta con su filosofía moral. Hemos de decir que aunque la exposición que él mismo hace de su filosofía política es completa y coherente, es breve, y pocas veces vuelve a referirse a ella. De modo que está casi separada del resto de su obra, y por esa razón también tendrá que estarlo de este capítulo. Sin embargo, no había nada de distanciamiento en la relación personal de Schopenhauer con sus ideas políticas: las defendió con gran apasionamiento, y actuó de acuerdo con ellas allí donde fue necesario.

El análisis que hace Schopenhauer del uso de los términos morales básicos «bien» y «mal» deja claro por qué, tanto si se aplican a acciones o a personas, lo que describen es motivación. Por lo tanto, lo que juzgamos es al agente, por los criterios con que se rige su uso. Sin embargo, en el caso de los términos secundarios «justo» e «injusto» no ocurre lo mismo. Si examinamos los criterios que rigen el uso del término «correcto», vemos que no están localizados en el agente, sino en el punto final receptor de su acción. Dado que no hay razón evidente por la que una persona no pueda comportarse como desee siempre que no haga daño a nadie, hago un mal a alguien si impongo mi voluntad sobre él, cuando él preferiría seguir su propia voluntad. Puedo hacerlo por *fuerza mayor* o confundiéndole: en cualquiera de los casos es injusto. Si lo analizamos más a fondo llegamos a la conclusión de que lo «justo» puede definirse desde el punto de vista de lo «injusto»: tengo derecho a hacer algo que no sea injusto. Esta es la lógica de la situación, y por lo tanto puede decirse que ese derecho es «derecho natural» en el sentido de que no está definido por convenciones humanas ni me vienen dadas por la sociedad. Sin embargo, las instituciones sociales sin duda serán ciertamente necesarias para protegerme de las personas o grupos que sean más fuertes que yo. Por esta razón existen gobiernos y leyes, o al

menos por esta razón se justifica su existencia. No confieren derechos: han evolucionado para defender derechos ya existentes. De modo que, en resumen, por un lado tenemos la moral privada, cuya principal preocupación es los motivos, cuyas categorías básicas son el «bien» y el «mal», y cuyo objetivo ideal es que todos hagan el bien, es decir, que se comporten compasivamente; y por otra parte tenemos la moral pública o social, encarnada principalmente en la ley, cuya principal preocupación no tiene que ver con los motivos de una acción sino con sus consecuencias públicas, cuyas categorías básicas son los «justo» y lo «injusto», y cuyo objetivo ideal es que nadie padezca la injusticia.

Las principales injusticias que se pueden cometer con un individuo son dañar en su persona, dañar en su propiedad, y romper pactos acordados con ella. En consecuencia, los derechos fundamentales que ha de defender un gobierno y sus leyes son aquellos relacionados con la libertad y la seguridad de la persona, la protección de su propiedad, y el cumplimiento de los contratos. Schopenhauer opina que los derechos de propiedad se derivan en último término del trabajo: si un hombre aplica su trabajo a algo no robado a otro hombre tiene derecho a la utilización de su resultado, siempre que no sea para hacer el mal. Si entonces desea dar lo que es suyo a otro, ya sea como regalo o como cambio por otra cosa, ha de ser libre de hacerlo siempre que la otra persona desee aceptar el regalo o el intercambio. Así, si en una sociedad primitiva un hombre cerca una tierra de la que no ha echado a nadie, y la cultiva, cometerán una injusticia aquellos que tan sólo la pisen. Pero si pesca o caza animales salvajes en una tierra que no pertenece a nadie, aunque tiene derecho a todo lo que cace, no tiene derecho sobre la tierra misma, porque no ha realizado ningún trabajo para mejorarla. Si construye una casa sobre materiales que no son robados tiene derecho a vivir en ella sin ser molestado; y si quiere cambiarla por otra que ha sido adquirida de modo similar, ha de ser libre de hacerlo. Igualmente ha de ser libre de deshacerse de su casa o de venderla. Obviamente, hasta una determinada fase primitiva del desarrollo de una sociedad la mayor parte de la propiedad podrá ser adquirida directamente mediante el trabajo pero, superada esa fase, la mayor parte de ello habrá sido adquirido en forma de regalo-herencia en la mayor parte de los casos, o compra, o acuerdos de un tipo u otro entre individuos o grupos. Por tanto Schopenhauer da una importancia especial a la inviolabilidad de los contratos, porque la vida social civilizada sólo es posible si se respetan los acuerdos. Podemos dar la vuelta al argumento: en última instancia, las cuestiones sociales pueden establecerse de dos modos, o por la fuerza o por un acuerdo; si no se respetan los acuerdos, hay que conseguir que se cumplan recurriendo a la fuerza. Así, la ruptura de acuerdos es el delito peor, el más destructivo de los delitos contra la sociedad.

Esto nos conduce naturalmente a la cuestión del código criminal. El propósito de la ley, como hemos visto, es proteger los derechos de los individuos, y esto es equivalente a la prevención de los crímenes. Pero las ideas de Schopenhauer acerca del libre albedrío implican que los ciudadanos no eligen si decidirán o no obedecer la ley, como tampoco eligen si harán o no alguna otra cosa; en este como en cualquier otro tema, eligen aquello que estén más motivados a elegir. El propósito del código criminal, por lo tanto, es tratar de conseguir, en la medida de lo posible, que estén más motivados a obedecer la ley que a violarla. Esto se consigue aplicando infaliblemente castigos desagradables a quien sea sorprendido violando la ley. «Un código criminal no es más que una lista de motivaciones disuasorias de las acciones criminales»[17]. Desde este punto de vista, el castigo es esencial, y el estado no sólo ha de tener poder de castigar, sino que ha de hacer uso de ese poder. Sin embargo, dado que la razón de ser del castigo es la disuasión, los castigos más efectivos son aquellos que parecen peores de lo que luego lo son en realidad (por ejemplo, el aislamiento total, que es mucho más terrible de lo que piensan las personas que no lo han experimentado, no es un buen castigo porque es poco eficaz como método disuasorio).

Schopenhauer piensa que el estado posee tres funciones: primero, la protección orientada hacia el exterior, es decir, protección de la sociedad en su totalidad, no sólo ante otras sociedades sino ante catástrofes naturales; en segundo lugar, la protección orientada hacia el interior, es decir, protección de los ciudadanos individuales contra quienes violen sus derechos; y en tercer lugar, protección ante los protectores, dado que el hecho de que se confiera el poder suficiente a cualquier sección de los ciudadanos para cumplir el primero de estos objetivos automáticamente la convierte en un peligro potencial para los otros ciudadanos. Schopenhauer piensa que el mejor modo de conseguir esto último es una división de poderes, de suerte que el poder ejecutivo, el legislativo y el judicial actúen separadamente. Pero ha de haber una monarquía hereditaria a modo de figura unificadora que esté por encima de todo. Esta figura es necesaria porque la naturaleza humana es tal que desea un líder con el que pueda identificarse como individuo; y es especialmente ventajoso el que se trate de un monarca cuyo cargo sea de carácter hereditario. Tratándose de un cargo hereditario, no es probable que quien llegue a ser monarca pretenda enriquecerse, ganar una posición social más alta o mayor poder, si ya tiene una superabundancia de las tres cosas. Querrá asegurar el bienestar de su familia, y una sucesión honrosa para sus herederos, pero el único modo de conseguirlo será proteger el bienestar del estado. En estas circunstancias, los in-

[17] *Sobre el libre albedrío*, pág. 123.

tereses del país y de su familia real son idénticos. De modo que para Schopenhauer la forma ideal de gobierno es una monarquía constitucional que gobierna con el consentimiento de los ciudadanos y cuyo objetivo es la protección de los derechos y las libertades de éstos. Que un estado pretenda algo más que esto es malo, pues por definición cualquier actividad del estado que vaya más allá violará los propios derechos de los ciudadanos. Schopenhauer se opone especialmente a cualquier tipo de estado moralizador que trate de imponer a los ciudadanos el camino que han de seguir. Sobre todo está en contra de la personificación del estado. «Las naciones son en realidad meras abstracciones; sólo los individuos puede existir realmente»[18]. (Fichte y Hegel estaban propagando estas dos últimas aberraciones cuando Schopenhauer era joven, y es una de las razones por las que los consideraba una verdadera amenaza.)

Sí, una vez que hemos terminado nuestro esbozo de la filosofía política de Schopenhauer, volvemos a su filosofía moral, recordaremos que uno de sus rasgos más notables, que se destaca aún más en contraste con su filosofía política, es que es descriptiva. Describe, de un modo bastante general, cómo se comportan realmente las personas, y por qué se comportan de los diferentes modos en los que lo hacen, y cómo se recogen esos modos en el lenguaje. No hace muchas valoraciones, no elogia ni condena, no pide ni prohíbe. No deja espacio a lo que se «debe» hacer. (Hay que dejar clara la distinción que hay entre el elogio de una acción y el «deber» de hacerla: para muchos de nosotros, son dignas de elogio muchas acciones cuyos agentes no tenían ninguna obligación de realizarlas, y ciertamente, el hecho de que no hubiera ninguna obligación aumenta su valor.) Muchos lectores pueden tener la tentación de decir que en ese caso no es moral en el sentido normal de la palabra —Schopenhauer no dudaría en contestar que ciertamente no lo es, pues el sentido normal de la palabra se basa en premisas cuya falsedad ha demostrado, y debe descartarse. Piensa que no hay lugar para la condena, la culpa o el «deber» porque no poseemos libertad para elegir nuestro comportamiento moral. Hay dos grandes razones por las que esto es así. Una se ha mencionado repetidamente —que en la medida en que nuestras acciones no se deben a funciones de nuestro sistema nervioso automático, al que nadie se atrevería a atribuir valores morales, no son motivadas; no podemos elegir qué motivos operarán sobre nosotros o cómo lo harán, sin embargo estamos abocados a actuar de acuerdo con el que resulte ser más fuerte. La otra aún no se ha expuesto.

Se basa en la idea kantiana de que el modo en que estamos formados determina aquello de lo que somos capaces. Esto se cumple en to-

[18] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

dos los seres, desde un guijarro hasta un elefante —un guijarro no puede aprender a robar cosas de mi bolsillo, ni un elefante puede jugar a hacer ahogadillas en el agua a un niño. Las posibilidades de actividad que posee cualquier cosa son tremendamente limitadas, y en todos los casos, desde un átomo hasta una galaxia, están determinadas por lo que esa cosa *es*. En la terminología latina a la que era tan aficionado Schopenhauer, nuestro *posse* está determinado por nuestro *esse*. Es imposible que exista nada que no sea *algo;* sin embargo, lo que sea ese algo determina las posibilidades que ello mismo posee. Por esta razón es por lo que Schopenhauer se burla tan sarcásticamente de la idea judeocristiana de que Dios nos creó a todos y de que nos concedió el libre albedrío. Para él esto es contradictorio. Si los seres humanos son enteramente creación de alguna otra voluntad personal, entonces sus ámbitos y límites y sus tendencias y propensiones, incluso todas sus posibilidades, han sido conformadas por ese Otro de modos que determinan toda su naturaleza y todo su mundo. Tan estrecha y limitadamente está predeterminado nuestro ámbito que ningún individuo humano es libre de elegir qué tipo de ser humano ha de ser. Yo no puedo elegir ser un gran compositor ni un buen conductor ni un velocista aceptable; no puedo elegir ser un negro africano o un inglés victoriano; ni siquiera puedo elegir ser unos cuantos centímetros más alto de lo que soy, o ser pecoso. Soy lo que soy de un modo que descarta prácticamente todas las posibilidades restantes desde el principio y me deja sólo un resto pequeño; de hecho, para Schopenhauer no me deja ningún resto en absoluto.

Si pudiéramos elegir lo que quisiéramos *ser*, valdría la pena tener libertad. Schopenhauer baraja esta idea —que por supuesto, no es únicamente suya: en las religiones orientales existen variantes de ella. La idea fundamental es que en el surgimiento de cada uno de nosotros de lo puramente noumenal al mundo de los fenómenos, llevamos nuestra identidad sobre nosotros mismos. Esto encaja perfectamente con toda la filosofía de Schopenhauer en todos sus aspectos. En primer lugar se amolda perfectamente a la premisa de su filosofía de que existe una incursión del nóumeno en el fenómeno que es totalmente arbitraria e inexplicable —y, por lo tanto, en el más pleno sentido de la palabra «libre». En segundo lugar, localizando un acto libre de la voluntad en ese nivel, son posibles el elogio y la condena —pero aplicados a lo que son las personas, no a lo que hacen. Argumenta convincentemente que en la vida real así es como utilizamos estos términos: nuestros elogios o condenas se refieren mayoritariamente a las personas y sus caracteres: un amigo leal, un colega digno de confianza, un rival generoso, un filántropo desinteresado, un compañero afable, un soldado valiente, un hombre de negocios honrado, un marido entregado, una esposa resignada, un hijo atento, etc. Los elogiamos o los condenamos por lo que

son, y cuando referimos nuestros adjetivos a sus acciones o motivos no suele tratarse más que de un modo abreviado de valorar a las personas y dejar muy claro por qué lo hacemos. De hecho, solemos transferir la evaluación de una acción a la de la persona directamente: «No sabía que fueras tan generoso»; «Siempre dije que era muy astuta»; «No sabía que fuera tan cobarde»; etc., asumiendo siempre que el carácter moral de una persona es sencillamente el que sea, y que sus acciones individuales no hacen más que descubrir esto, de modo que la evaluación moral se aplica justamente a la persona y no a la acción.

A Schopenhauer le gusta exponer su inversión de la idea judeocristiana de que nuestro *esse* está determinado mientras que nuestro *posse* es libre: él afirma que por el contrario es nuestro *esse* lo que es libre y nuestro *posse* lo que está determinado. Y de acuerdo con toda su filosofía esto ha de ser así, pues para él sólo en este sentido puede hablarse de libre albedrío. Si lo que *somos* es una encarnación de la voluntad, cualquier pregunta relacionada con la libertad de la voluntad es en último término una pregunta sobre los antecedentes del yo. También es consciente, en mi opinión, de que haber descartado el vocabulario del elogio y la condena hubiera resultado demasiado forzado, descriptivamente falso e imposible de defender en la práctica; de modo que sospecho que le alivia dejar abierta esta posibilidad. En tercer lugar, su inversión de la idea judeocristiana hace posible el concepto de justicia universal en el orden de las cosas, dado que todo lo que le sucede a todo el mundo ocurre como consecuencia de su propia elección. En cuarto lugar, al igual que su explicación del comportamiento moral basada en la empatía, esa misma inversión es compatible con la idea kantiana fundamental de que la moral está localizada en lo que podríamos llamar la fase intermedia entre el fenómeno y el nóumeno. En resumen, la idea de que de algún modo hemos elegido lo que somos se ajusta a los principales requisitos de la filosofía de Schopenhauer. Desgraciadamente, no puede formularse coherentemente, o asi me lo parece a mí.

No tenemos ningún motivo para creer que fuera del mundo de los fenómenos exista nada que no sea el nóumeno, uno e indiferenciado, que existe igualmente en todo independientemente del tiempo y del espacio. ¿Qué es entonces lo que se supone que ha elegido ser yo? Sin duda no soy yo. Sólo podría ser el nóumeno, pues no *hay* nada aparte de él y el mundo de los fenómenos en el que se manifiesta. De modo que incluso si pasamos por alto la inteligibilidad del concepto de la «elección» del nóumeno, nos encontramos presumiblemente en situación de tener que aplicar nuestros adjetivos de elogio y condena al nóumeno. Y dejando de lado la inteligibilidad de *eso,* sin duda no es lo mismo que aplicármelo a *mí,* y de ese modo considerarme responsable de mí mismo. Tal y como lo ha expresado John Hospers en un argumento

que expuso sin referencia alguna a Schopenhauer: «¿En qué consistiría ser causa de mi propio carácter? Para causar mi temperamento original, antes tengo que haber existido, y para existir ya he de tener algún tipo de "temperamento original". No puedo causarme a mí mismo a menos que exista previamente para ser esa causa. Y si existo previamente, entonces no es mi composición original lo que creo o elijo, y entonces ¿de dónde tomo los rasgos o el temperamento que me llevan a elegir la composición que elijo? Para elegir un carácter, tengo que *tener* previamente un carácter. La idea de que seamos la causa de nuestros temperamentos originales es, como vemos una idea contradictoria en sí misma»[19].

Schopenhauer debió de darse cuenta de que este argumento no podía concluirse porque en este punto comienza a barajar ideas incompatibles. Junto con la que acabamos de considerar, especula con la idea de la metempsicosis, y en dos o tres párrafos realmente da la impresión de que cree en su versión hindú, según la cual, en cada una de nuestras vidas expiamos los pecados de nuestras vidas anteriores. Pero de pronto se aparta de ella. Me temo que no podía seguir formulándola dentro del marco de su filosofía, como tampoco podía seguir formulando la idea de que escogemos nuestros propios caracteres. Lo que sí se sigue de su filosofía general y de hecho es requerido por ella —especialmente por su idea de que el principio de razón suficiente, el tejido unificador del mundo de los fenómenos, no puede tener ningún apoyo fuera de él— es la idea de que la entrada del nóumeno en el fenómeno ha de ser no causada y por su propia naturaleza inexplicable. Por qué existe lo noumenal en vez de la nada; por qué, ya que existe, se manifiesta en formas no noumenales; por qué, siendo indiferenciado, se manifiesta en un mundo de fenómenos casi infinitamente diferenciados; y por qué se manifiesta en *esos* fenómenos; estas son todas las preguntas que es imposible formular, en el sentido de que nada puede contestarlas. Por lo tanto, la pregunta de por qué el mundo es como es, no es susceptible de explicación. Y esto debe aplicarse a la existencia de los seres humanos junto con la de todos los demás fenómenos. Nuestra incursión en el mundo de los fenómenos ha de ser no causada. Y por lo tanto ha de ser un acto de voluntad «libre», en el sentido de que ha de ser espontáneo, una manifestación inherentemente inexplicable del nóumeno. Por lo tanto, en nuestro caso, como en el del mundo en general, aunque la pregunta «¿De dónde venimos?» puede contestarse diciendo «Somos manifestaciones del nóumeno en el mundo de los fenómenos», y la pregunta «¿Qué es el nóumeno?» puede contestarse diciendo «Es la "voluntad" en el tercero de los sentidos que Schopenhauer da a esta palabra», no podemos contestar la pregunta «¿Por qué estamos aquí?».

---

[19] John Hospers, *Human Conduct: an Introduction to the Problems of Ethics*, pág. 516.

Lo único que podemos decir es que cuando somos concebidos lo noumenal entra en el fenómeno que somos nosotros, y el fenómeno que somos nosotros deja de existir cuando morimos. Esto hace que la concepción y la muerte, que son los polos temporales de nuestra existencia, sean los puntos gemelos de nuestra emergencia de lo puramente noumenal y nuestra vuelta a ello. Como tales requieren la más minuciosa consideración filosófica. Ha habido muchos filósofos que han hablado de la muerte, pero no de la concepción, aunque, como señala Schopenhauer, ésta es tan misteriosa e importante como aquella, por no decir más. Su investigación de ella le conduce a un análisis del sexo. Es sorprendente que haya sido el único de los grandes filósofos que comprendiera la importancia metafísica del sexo, como fenómeno mediante el cual los individuos entran en la existencia, y el primero que lo discutiera desde ese punto de vista. En la época en la que escribió sus obras, era muy difícil hablar de sexo públicamente de una forma natural, no afectada, y sin embargo de alguna manera él lo consiguió. Como él mismo dice en su defensa, «debería sorprendernos que un tema que generalmente desempeña una función tan importante en la vida de los hombres haya sido hasta ahora casi totalmente ignorado por los filósofos, y que se presente ante nosotros como material bruto no tratado. Fue Platón quien más se ocupó de él, especialmente en *El banquete* y en *Fedro;* sin embargo, lo que dice de él no va más allá del ámbito de los mitos, las fábulas y los chistes, y mayoritariamente se refiere sólo al amor homosexual de los griegos. Lo poco que Rousseau dice sobre este tema en su *Discours sur l'inegalité* (pág. 96, ed. Bip) es falso e inadecuado. La discusión de Kant sobre este tema en la tercera sección de su ensayo *Del sentimiento de lo hermoso y lo sublime* (pág. 435 *seq.* de la edición de Rosenkarnz) es muy superficial y no está basado en un conocimiento específico, en consecuencia es también en parte incorrecto. Finalmente, cualquiera encontrará torpe y superficial el tratamiento que Platner le da a este tema en su *Anthropologie,* 1347 *seq.* Vale la pena mencionar la definición de Spinoza, aunque sólo sea como diversión, dado su excesiva ingenuidad: «el amor es un cosquilleo acompañado por el concepto de una causa externa» *(Etica, iv, Prop. 44, dem).* Así pues, no tengo predecesores de los que partir ni que refutar; el tema se me ha impuesto de forma objetiva, y se ha relacionado de por sí con mi consideración del mundo»[20]. Nuestra discusión del modo en que Schopenhauer estudia el sexo será comprendida más fácilmente si la situamos después de nuestro tratamiento de los dos temas más familiares que son la relación con el mundo de un individuo que ya está en él, y lo que le ocurre a esa persona cuando muere.

Hace doscientos años, la mayor parte del mundo natural debía de

[20] *El mundo como voluntad y representación,* ii.

ser muy parecida a como es ahora: dos grandes capas polares heladas y toda la tierra y el agua que hay en medio, selvas rebosantes de vida, océanos cargados de peces, vastos desiertos, lagos y ríos, montañas, colinas y valles, prados, praderas, arbustros, bosques con innumerables especies vegetales, animales, insectos y pájaros, las mismas especies de ahora, todas viviendo en todos los detalles los mismos ciclos de vida por los que atraviesan ahora. Sin embargo, ninguna planta ni criatura que estuviera viva entonces está viva hoy, y ninguna planta ni criatura que esté viva hoy lo estará dentro de doscientos años. En cada uno de estos instantes del tiempo se da el mismo dibujo general, sin embargo todos los elementos concretos que componen el dibujo son diferentes: miles de ellos cesan de existir a cada momento, y a cada momento nacen miles de otros elementos. La relativa estabilidad del mundo es como el arco iris que forma cuando llueve. El arco iris está compuesto de innumerables gotas de agua, ninguna de las cuales está dentro de él durante más de una fracción de segundo; el agua se agita, ruge, se espuma, salpica, se pulveriza en un torbellino interminable e incesante, mientras que el arco iris está ahí inmóvil y silencioso como algo completamente diferente. Sin embargo, está compuesto *exclusivamente* de las gotas brillantes y voladoras, de nada más. Schopenhauer considera que el mundo de los fenómenos efímeros se sostiene ante nosotros de este modo: real y sin embargo con un cierto carácter de espejismo, aunque en este caso nosotros que lo contemplamos nos encontramos entre los elementos que lo componen. Piensa también, que algo parecido a esto ocurre con las sociedades humanas: la literatura y la historia del mundo dejan bien claro que bajo las diferencias superficiales que existen entre las sociedades, o entre los diferentes periodos de una misma sociedad, viven los mismos tipos de personas y se repiten los mismos tipos de situaciones, tanto en un ámbito individual o familiar, como en un ámbito general de sociedades enteras o conflictos entre sociedades. Citando las palabras del Eclesiastés (uno de los pocos libros del Antiguo Testamento por los que Schopenhauer no sentía desprecio): «Lo que ha sucedido sucederá otra vez, y lo que se ha hecho se volverá a hacer, no hay nada nuevo bajo el sol.»

Sin embargo, no es que nuestro fugaz paso por este mundo de los fenómenos que constituimos y sustentamos comprenda la totalidad de nuestra existencia. Somos nóumeno y fenómeno. De modo que, tratando de no ir más allá de lo que puede ser justificado por los argumentos que sustentan su análisis filosófico anterior, Schopenhauer valora lo que puede deducirse o inferirse acerca de lo noumenal y nuestras relaciones con ello. Hemos visto ya que de toda su filosofía se deduce que esa parte de nosotros que es noumenal, y por lo tanto está fuera del tiempo, es inconsciente e impersonal, dado que el nóumeno es indiferenciado, mientras que la personalidad está ligada a nuestro cuerpo

concreto —su herencia genética y su historia detallada dentro del tiempo y del espacio— y por lo tanto no podría existir como es independientemente de este cuerpo. La individualidad está igualmente ligada a nuestra conciencia particular y nuestra mente particular, y éstas también, como funciones del cerebro, son funciones corporales, y han de cesar cuando cesa de existir el cuerpo. De todas las cosas de las que somos una combinación única —conciencia, intelecto, cuerpo, personalidad, carácter, voluntad— la voluntad sola es en su naturaleza íntima indestructible. Todo lo demás está abocado a perecer con el cuerpo en la mente.

En el fondo, la razón por la que todo el cuerpo de la experiencia nos parece inherente y esencialmente superficial es que es una construcción del entendimiento, que en sí es una función de nuestro aparato intelectual y sensorial efímero y perecedero. En otras palabras no es el producto de lo que es esencial o permanente en *nosotros,* y tenemos una intuición profunda y correcta de que en nuestra naturaleza más íntima somos más permanentes que ello. El error de base que ha viciado toda la tradición del pensamiento religioso y filosófico occidental ha sido la asociación del núcleo esencial del ser humano —el alma, o lo que queramos pensar— con otro aspecto de la conciencia, con el resultado de que se llega a considerar que la conciencia de uno mismo es lo que es indestructible en nosotros, si es que algo lo es. Un aspecto curioso de esta visión es que la pérdida de conciencia de uno mismo ya es, dentro de esta vida, una experiencia profundamente familiar —en sueño profundo, o en estados de coma, o bien, en una medida muy superior a las posibilidades que existían en la época de Schopenhauer, bajo los efectos de una anestesia— y sin embargo no se nos ocurre considerar que la continuidad de nuestra personalidad sea destruida por ello. Ni, en el caso del sueño, nos horroriza la pérdida de conciencia del modo en que nos horroriza la muerte, al contrario: cuando vamos a la cama podemos tener miedo a *no* poder dormir, no al hecho de quedarnos dormidos. Sabemos perfectamente que nuestro yo esencial sobrevivirá durante el sueño como lo hace durante cualquier otro tipo de pérdida de conciencia provisional. De este modo práctico, al menos, damos por garantizado que nuestro yo esencial es algo diferente de nuestra conciencia. Y lo hacemos con razón. Por todas las razones expuestas más arriba, lo que hay de noumenal en nosotros, y por lo tanto, lo que es indestructible en nosotros, es inconsciente.

El elemento indestructible, sea cual sea, tiene que ser incognoscible, tanto porque es inconsciente como porque el conocimiento presenta necesariamente la forma sujeto/objeto, y en lo noumenal no puede prevalecer este tipo de diferenciación entre el sujeto y el objeto, ni ninguna otra diferenciación. Estando como está fuera del tiempo, fuera del espacio, fuera de toda posibilidad de conocimiento, es de un or-

den completamente diferente a nada que pueda haber en el mundo de los fenómenos, y por lo tanto nos es imposible conceptuarlo, dado que nuestros conceptos se derivan de la experiencia o bien son constitutivos de ella, y lo noumenal está fuera de toda posible experiencia. Pero el hecho de que no existan conceptos determinados que nos permitan hablar de ello o bien pensar en ello, no significa que no sea nada. El hecho de que no pueda adaptarse a ninguno de esos fenómenos que llamamos formas de la conciencia puede significar que para nosotros como seres del mundo de los fenómenos, y en este mundo de los fenómenos, no puede aparecer jamás, y en ese sentido puede decirse que no es nada; pero por este mismo razonamiento, las cosas fugaces, efímeras, abocadas a la desintegración que constituyen este mundo de fenómenos de espacios llenos, saturado de tiempo y causalmente interrelacionado no pueden jamás afectar a un nóumeno que esté fuera del tiempo y el espacio y fuera de toda posibilidad de conexión con nada según el principio de razón suficiente, y para ello son igualmente nada. En esta contraposición de dos nadas relativas, el mundo de los fenómenos sale perdiendo, pues *todo* lo que hay en él es efímero, mientras que el nóumeno es atemporal e invariable. Si acaso sólo se puede considerar que uno de los dos mundos es «*realmente* real», ese mundo es el noumenal.

Cuando, como seres del mundo de los fenómenos que somos, nos enfrentamos a la perspectiva de la muerte, la consideramos justamente el fin inevitable de lo que somos, y por lo tanto nuestra aniquilación. Y dado que lo que somos es la encarnación de la voluntad de vivir misma, la perspectiva de la aniquilación nos resulta aterradora e imposible de aceptar. No podemos conceptuarla de forma determinada, y sin embargo incluso una aprehensión indeterminada de ella nos llena de espanto. Esta reacción es una de las peores consecuencias del realismo trascendental. Cualquiera que asimile realmente la doctrina de Kant de la idealidad del tiempo en toda su plenitud y profundidad será liberado del temor a la muerte. Si el tiempo y el espacio son de origen subjetivo, no puede existir algo así como un tiempo que carezca de un «ahora», o un espacio que carezca de un «aquí». Estas cosas pueden conceptuarse —pueden ser *pensadas*— pero no pueden *existir*. Sin embargo, el miedo a la muerte se basa en la idea de que sí pueden existir, de que puede haber un mundo sin un sujeto; que un sujeto individual puede dejar de existir y, sin embargo, su mundo puede continuar existiendo sin él, por ejemplo, que el mundo tal y como yo lo conozco continuará existiendo después de mi muerte, pero sin que yo esté en él ni observarlo. Cuando el individuo trata de relacionarlo consigo mismo, esta continuación de su mundo sin un sujeto que lo sustente se presenta ante su mente como un misterio inimaginable, algo localizado en el otro lado de un abismo insondable. Esto se debe en parte al hecho de que, por todas las razones

expuestas en el capítulo V, ello no puede ser así. Pero también se debe al hecho de que lo que trata de relacionar a la presencia o ausencia de un sujeto es el concepto de un tiempo que es objetivo, y sin embargo está construido (y sólo es susceptible de ser construido) como concepto, y eso es una contradicción. Por supuesto, las premisas realistas equivocadas de uno mismo hacen que interprete que la incomprensibilidad de la idea de que el mundo de uno continúa existiendo después de la muerte, sea debida al egoísmo y al temor. Pero todos los argumentos expuestos anteriormente en este libro acerca de la mutua indispensabilidad de sujeto y objeto conduce a la conclusión bien diferente de que, el cese de nuestra conciencia del mundo es correlativo al cese del mundo del que somos conscientes. De hecho, los dos son exactamente la misma cosa descrita en un lenguaje diferente «es lo mismo decir: "la sensibilidad y el entendimiento han desaparecido" que decir: "el mundo ha terminado"»[21].

El hecho de que no pueda haber un tiempo sin un «ahora» significa que dondequiera que exista un tiempo, siempre ha de existir un ahora, y esto debe significar que dondequiera que exista un tiempo siempre *es* ahora. En otras palabras, hay un presente continuo, y éste es el único tiempo que existe realmente[22]. Esto concuerda con el hecho de que el

---

[21] *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pág. 205.

[22] Teniendo en cuenta esta visión, más la idea del libre albedrío, es imposible no acordarse inmediatamente de Schopenhauer al leer las primeras líneas de *Burnt Norton* de T. S. Eliot:

> Time present and time past
> Are both perhaps present in time future
> And time future contained in time past.
> If all time is eternally present
> All time is unredeemable.
> What might have been is an abstraction
> Remaining a perpetual possibility
> Only in a world of speculation.
> What might have been and what has been
> Point to one end, which is always present.

[El tiempo presente y el tiempo pasado están ambos presentes tal vez en el tiempo futuro, y el tiempo futuro contenido en el tiempo pasado. Si todo tiempo es eternamente presente, todo tiempo es irredimible. Lo que puede haber sido es una abstracción; sólo en un mundo de especulación queda una perpetua posibilidad. Lo que puede haber sido y lo que ha sido apunta hacia un fin, que siempre es el presente.]

También nos acordamos de Schopenhauer en fragmentos posteriores, por ejemplo:

> Words move, music moves
> Only in time; but that which is only living
> Can only die. Words, after speech, reach

pasado y el futuro existen siempre sólo como concepto, y nunca en la realidad, mientras que las experiencias de las que se derivan estos u otros conceptos tienen existencia sólo en un presente. De ello se sigue que —y es fundamental que esto quede claro— el presente es la forma de toda existencia. La voluntad noumenal o la voluntad de vivir, se manifiesta en el mundo de los fenómenos no en forma de conceptos abstractos sino en forma de objetos materiales y de fuerzas activas, y estas son de carácter perceptivo exclusivamente: los seres humanos pueden formar conceptos abstractos a partir de ellos y relacionarlos con el futuro o con el pasado, pero los fenómenos mismos, dado que no son abstractos, sólo pueden existir en el presente. Es imposible que algo que exista carezca de presente. De modo que la realidad, como tal, existe siempre y exclusivamente en el ahora: *en realidad* nunca hay nada más. Schopenhauer concluye este argumento con la frase «sólo el presente puede traducir objetos reales»[23]. Nuestro lenguaje, que posee en su estructura más elemental tiempos verbales, así como adverbios y preposiciones con matices temporales dentro del grupo de palabras más sencillas y comunes, está tan metido en el tiempo que es difícil expresar este pensamiento sin que suene místico o paradójico o (paradóji-

---

Into the silence. Only by the form, the pattern,
Can words or music reach
The stillness, as a Chinese jar still
Moves perpetually in its stillness.
Not the stillness of the violin, while the note lasts,
Not that only, but the co-existence,
Or say that the end precedes the beginning,
And the beginning and the end were always there
Before the beginning and after the end.
And all is always now.

[Sólo en el tiempo se mueven la música y las palabras; pero lo que sólo vive, sólo puede morir. Las palabras, tras el habla, se extienden en el silencio. Sólo mediante la forma, la pauta, pueden las palabras o la música alcanzar la quietud, como un jarrón chino quieto, se mueve perpetuamente en su quietud. No la quietud del violín, porque la nota dura, no sólo eso, sino la coexistencia, o digamos que el fin precede al principio, y el principio y el fin siempre estuvieron ahí antes del principio y después del fin. Y todo es siempre ahora.]

En *Josiah Royce's Seminar, 1913-1914* de Harry T. Costello, Rutgers University Press, 1963, se exponen datos que documentan que Eliot había estudiado la obra de Schopenhauer. El seminario del que trata este informe fue un seminario de filosofía para posgraduados que se celebró en Harvard, y Eliot fue uno de los 9 asistentes regulares. El pensamiento de Royce estaba «profundamente influenciado por la filosofía crítica de Kant así como por la filosofía postkantiana de la voluntad desarrollada por Fichte y Schopenhauer» (pág. xiii). En el seminario se leía a Schopenhauer (pág. 118) y se discutía su obra (pág. 120). Sin embargo, Eliot estudió ideas similares acerca del tiempo en otras fuentes, y la influencia de Schopenhauer se diluyó mucho, pero no despareció. Véase página 389.

[23] *El mundo como voluntad y representación*, i 220.

camente) tautológico, pero no es ninguna de estas cosas. En mi opinión es claramente cierto, pero es difícil de expresar. No es original de Schopenhauer. Él mismo expone que San Agustín y los escolásticos medievales estaban ya familiarizados con él. Estos últimos denominaron *nunc stans* al presente continuo y afirmaron que compartimos el *nunc stans* con Adán.

Esto significa que no podemos caer fuera del tiempo cuando morimos, como supone el realista. Schopenhauer pensaba que la idea de que sí podamos está relacionada con los errores infantiles de nuestro modo de concebir el tiempo. Cuando el niño europeo aprende que el mundo es una bola gigante y que Australia está en el otro lado, suele imaginar que los australianos andan boca abajo, colgando de los pies como una araña cuelga del techo, y le confunde el hecho de que no caigan al espacio. Si tiene imaginación, tal vez incluso se pregunte por qué él mismo, si se encuentra en la parte superior de una bola gigante, no se resbala hacia abajo. Explicándole el principio de la fuerza de gravedad es posible eliminar parte de esa confusión, pero no toda ella: un niño pequeño será casi con seguridad incapaz de comprender el hecho de que términos como «arriba» o «abajo» no tengan significado cuando no van referidos a un sujeto, de modo que en un universo concebido sin un sujeto no podría haber un «arriba» o un «abajo» en absoluto. Esa confusión acerca del espacio, como el desconcierto de un adulto acerca del tiempo, tiene su origen en la costumbre de concebir un determinado estado de cosas como algo que existe objetivamente cuando de hecho sólo puede existir y tener significado para un sujeto. Nuestras mentes parecen estar construidas de modo tal que en ambos casos tienden a considerar inconcebible no sólo que los estados de cosas en cuestión no *pueden* existir independientemente de nosotros, sino que *de hecho* no existen independientemente de nosotros. Sin embargo así es. La parte superior de la bola gigante es sencillamente aquélla donde se encuentre cada uno, y al margen de eso no puede haber una «parte superior». Análogamente, «ahora» es el momento en el que está cada uno, y al margen de eso no puede existir ningún «ahora».

¿Qué ocurre pues cuando morimos? «Al morir perdemos la conciencia, pero no lo que producía y mantenía la conciencia»[24]. Dejamos de existir, pero no todo lo que constituye nuestro ser deja de existir. El único mundo de los fenómenos que conocemos cesará de existir con nosotros, pero no todo lo que lo constituye cesará de existir con el fenómeno que somos. Incluso se puede decir que después de morir volvemos a ser de nuevo lo que fuimos antes de nacer, y que esto no es la nada, aunque es imposible formarse ningún concepto de lo que puede ser. Pero también decir «de nuevo» resulta confuso, aunque el resto,

---

[24] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

para Schopenhauer, debe ser cierto. Si lo que es noumenal en cada uno de nosotros está fuera del tiempo y el espacio, y por lo tanto fuera de cualquier posibilidad de cambio, la realidad de ello ha de ser tan actual «ahora» como «en cualquier otro momento». La parte indestructible de mi persona ha de ser, invariablemente, la misma en este momento en el que estoy sentado escribiendo esta frase que después de mi muerte, y que antes de que naciera. Es cierto que entré en el mundo de los fenómenos en el momento en que fui concebido, y que saldré de él (o él saldrá de mí) cuando muera, pero no es cierto que sólo después de morir me uno al resto de la realidad noumenal: he de estar unido a ello ahora, y no puede ser de otro modo. «Por otra parte, la condición a la que nos devuelve la muerte es nuestro estado original, es decir, el peculiar de nuestra verdadera naturaleza, cuya fuerza primaria se manifiesta en la producción y el mantenimiento de la vida que ahora cesa. Así, se trata de la condición o estado de la cosa en sí, a diferencia del fenómeno. En este estado original, una carga como el conocimiento cerebral, dado que es extremadamente mediato y por lo tanto afecta sólo a los fenómenos, es sin duda enteramente superfluo; por eso lo perdemos. Su desaparición es idéntica al cese de la existencia del mundo de los fenómenos para nosotros. Si en este estado original nuestro se nos ofreciera la conservación de esa conciencia animal, la rechazaríamos, igual que un hombre lesionado rechazaría las muletas una vez que se hubiera curado. Por lo tanto aquel que deplora la inminente pérdida de su conciencia cerebral, que es meramente propia del fenómeno y adaptada al mundo de los fenómenos, puede compararse a aquellos groenlandeses convertidos que no querían subir al cielo cuando oyeron decir que allí no había focas»[25].

Inmediatamente después de este párrafo Schopenhauer pasa a barajar la posibilidad de un tipo de conciencia que no sea individual, un tipo de conciencia de sí por parte del nóumeno indiferenciado, que por lo tanto no sería una función del cerebro sino algo que trascendiera la distinción sujeto-objeto y cualquiera otra cosa que tuviera que ver con el mundo de los fenómenos. Esto concuerda con su anterior conclusión citada en la página 141, de que «la cosa en sí... puede tener, al margen de todo fenómeno posible, determinaciones, cualidades y modos de existencia que son completamente incognoscibles e incomprensibles». Sin embargo, dado que él mismo admite que cualquier especulación sobre ello trasciende los límites de la inteligibilidad, no trata de profundizar más.

Teniendo en cuenta este contexto, pasemos al análisis que expone Schopenhauer de la procreación. En los dos grados más altos de la objetivación de la voluntad en el mundo de los fenómenos, los individuos

[25] *Parerga und Paralipomena.*

entran en el mundo de la existencia a través de una relación sexual. Dado que este es el proceso mismo mediante el cual la voluntad de vivir obtiene la vida, es de esperar que el impulso sexual sea el más poderoso de los requerimientos de la voluntad, próximo sólo al instinto de supervivencia de lo que ya existe. «También el instinto sexual se manifiesta como la más decidida y enérgica afirmación de la voluntad de vivir, en cuanto constituye para el animal y para el hombre en estado de naturaleza el último fin, el objetivo supremo de la vida. La propia conservación es su primer afán, y en cuanto la tiene asegurada no aspira más que a propagar la especie»[26]... «El deseo sexual posee un carácter muy diferente al de ningún otro; no es sólo el deseo más apremiante, sino que es incluso, en virtud de su propia naturaleza, específicamente más poderoso que todos los demás. En cualquier parte es admitido como necesario e inevitable, y no está sujeto como otros deseos, a gustos ni a caprichos. Es el deseo que constituye la naturaleza misma del hombre. En conflicto con él, ningún motivo es tan poderoso como para poder estar seguro de una victoria. Es tan importante que ninguna otra cosa puede suplir la privación de su satisfacción; lo que es más, movidos por él, el hombre y el animal pueden enfrentarse a cualquier peligro y a cualquier conflicto»[27]. La observación acerca de que el deseo sexual constituye la naturaleza misma del hombre se desarrolla en el siguiente párrafo. «De hecho, puede decirse que el hombre es la objetivación del impulso sexual, dado que su origen es un acto de copulación, y el deseo de sus deseos es un acto de copulación, y sólo este impulso perpetúa... su aparición como fenómeno»[28].

Schopenhauer se anticipó a Freud tanto en su exposición de la omnipresencia de la motivación sexual como en su afirmación de la existencia del inconsciente. Además de los tres párrafos citados están, por ejemplo, los siguientes. «El papel que desempeña la relación sexual en el mundo de los hombres... es en realidad el objetivo central invisible de toda acción y conducta, y surge por todas partes, a pesar de todos los velos con que pretende ocultarse... Sin embargo, esta es la mayor hipocresía del mundo; que la principal preocupación de todos los hombres se mantiene en secreto y se ignora ostensiblemente cuanto es posible»[29]. «Es lo impronunciable, el secreto público que no debe mencionarse jamás, pero siempre y en cualquier parte es concebido como fundamental y por lo tanto siempre está presente en las mentes de todos. Por esta razón, incluso la más leve alusión a él es comprendida inmediatamente. El principal papel que desempeña en el mundo este acto y

---

[26] *El mundo como voluntad y representación*, i 257.
[27] *El mundo como voluntad y representación*, ii.
[28] *El mundo como voluntad y representación*, ii.
[29] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

lo que se relaciona con él —porque en todas partes las intrigas amorosas se censuran por una parte y se asumen por otra— corresponde en gran medida a la importancia de este *punctum saliens* del huevo del mundo»[30].

La razón por la que Schopenhauer no piensa que esta preocupación casi universal por el sexo sea desproporcionada es que se trata nada menos que del impulso que asegura la perpetuación de la raza humana a lo largo de todos los tiempos futuros, y dicho de un modo más concreto y particular, el que determina los individuos que han de componerla. El hecho es que un individuo sólo puede ser hijo de dos padres determinados, y no de ninguna otra pareja. De modo que el emparejamiento de los individuos determina no sólo que el mundo seguirá poblado, sino también por quién estará poblado. Esto es con mucho lo más importante que hacen la mayoría de los individuos a lo largo de la vida. De modo que la intensidad y el vigor del interés que se tomen en el sexo es proporcionado con la misión de éste. Esto no quiere decir que las relaciones sexuales entre los individuos estén motivadas por una preocupación consciente por las generaciones futuras: eso sería una proposición absurda. El medio para esa motivación consciente, como para cualquier otra, sería la mente, y la mente, como hemos visto, es de orden terciario, mientras que en el sexo como en otras cuestiones, lo que mueve a los hombres es la voluntad, que es primaria e inconsciente.

Este contexto le facilita a Schopenhauer la explicación del fenómeno del enamoramiento, o, más bien, la explicación de por qué no puede explicarse. A los seres humanos siempre les ha desconcertado el carácter ciego e irracional del enamoramiento. Siempre se ha relacionado con palabras como «locura», «delirio», etc. Freud lo llamaba «la psicosis de las personas normales». Schopenhauer afirma que la explicación es que el amor sexual es el acto mediante el cual lo noumenal entra en el mundo del fenómeno y esta incursión, como ya se ha demostrado, es intrínsecamente inexplicable; es decir, no está sujeta al principio de razón suficiente y no puede estarlo. El por qué la voluntad se manifiesta en los fenómenos particulares en los que se manifiesta y no en otros no es una pregunta que podamos contestar, como ya hemos visto. De modo que —teniendo en cuenta que para que exista cada uno de los fenómenos que son los seres humanos, para que exista un determinado individuo, es necesario que copulen dos individuos determinados y no otros— la imposibilidad de explicar la copulación de una determinada pareja forma parte de la imposibilidad de explicar la llegada al mundo de cualquier individuo. «Es la futura generación en toda su definición individual lo que lucha por su existencia a través de

[30] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

estos ímpetus. De hecho, es ella misma lo que ya está en movimiento en la selección caprichosa, definida y anticipada de la satisfacción del impulso sexual que llamamos amor. La creciente atracción entre dos amantes es en sí la voluntad de vivir del nuevo individuo... La pasión especial e individual de los dos amantes es tan inexplicable como lo es la individualidad específica de cualquier persona, que es exclusivamente peculiar de ella; de hecho, en definitiva las dos son una misma cosa»[31].

En ese intento de retroceder aún más en la investigación, Schopenhauer lanza una serie de ideas incompatibles, pero ya hemos hablado de ellas: la idea de que elegimos ser lo que somos —antes de ser fenómeno—, y por lo tanto, somos metafísicamente responsables de ello; la idea de la metempsicosis, unas veces en versión hindú y otras no; la idea de que existe un abismo, imposible de cruzar en esta vida, entre nosotros y cualquier posible comprensión de la vida, de modo que desde este lado de la muerte no podemos formular ninguna explicación de ella; la idea completamente diferente de que es intrínsecamente aleatoria e inexplicable, *libre* en el pleno sentido de la palabra, y por lo tanto inherentemente incomprensible en cualquier caso. Por lo tanto sigue el mismo procedimiento en su análisis de la procreación que en su análisis de la muerte: primero desarrolla su investigación mediante el argumento hasta lo que él considera los límites de lo que puede deducirse racionalmente; después, afirma claramente que lo que hay más allá, si es que hay algo, nos es incognoscible, y plantea una serie de especulaciones sobre lo que puede ser en cualquier caso; y después cambia de tema. En mi opinión es injusto tratar todas estas especulaciones como si se plantearan con la misma intención que sus argumentos serios.

Una vez que ha dicho lo que puede decirse para explicar la procreación y la muerte, ¿qué hay de la vida, cuyo comienzo y fin determinan? Su rasgo fundamental puede explicarse del siguiente modo. El individuo humano es la encarnación de la voluntad de vivir; esta voluntad es una lucha ciega, sin objetivo, e insaciable; por lo tanto el individuo está predestinado por su naturaleza a la insatisfacción, el desencanto y la frustración —por no mencionar el dolor, y en definitiva, la destrucción de la vida misma que es objeto de la voluntad. Por lo tanto desde el principio tenemos programado un destino esencialmente trágico; está implícito en nuestra propia naturaleza. «...el dolor es esencial a la vida y no proviene del exterior, sino que cada uno de nosotros lo llevamos dentro de nosotros mismos, como un manantial que no se agota»[32]. Otra razón por la que estamos condenados al sufrimiento por nuestra naturaleza es que nuestros placeres no son positivos, sino que

---

[31] *El mundo como voluntad y representación*, ii.
[32] *El mundo como voluntad y representación*, i 249.

son meramente un alivio de algo que es en sí desagradable, y sólo lo desagradable es positivo. «La razón de ello es que el dolor, el sufrimiento, al que pertenece toda privación, carencia, necesidad e incluso todo deseo, es lo *positivo, lo sentido directamente.* En cambio, la naturaleza de la satisfacción, del placer, de la felicidad, consiste solamente en que se ha suprimido una privación, se ha acallado un dolor. Estos actúan, pues, *negativamente.* De ahí que la satisfacción y el deseo sean la condición de todo placer. Así lo reconocía ya Platón... también Voltaire dice: "No hay verdaderos placeres sino con verdaderas necesidades. Así pues, lo *positivo,* lo que se manifiesta por sí mismo, es el dolor: satisfacción y placer son lo *negativo,* la simple supresión de lo primero"»[33]. Schopenhauer piensa que su lector puede estar menos inclinado a dudar de esto si piensa en que todas las gratificaciones, desde un sorbo de agua fresca hasta la contemplación de la Capilla Sixtina, consisten en la reducción de la voluntad o en su suspensión. Y la voluntad es como una sed insaciable: podemos alcanzar breves satisfacciones, alivios momentáneos, pero dada la naturaleza de las cosas, no pasan de ser temporales, y cuando pasan volvemos a la realidad. De modo que la infelicidad, o al menos la insatisfacción, es nuestro estado natural.

Existe una consecuencia diabólica dentro de este pensamiento, y es que si, cosa que rara vez ocurre, un individuo obtiene una satisfacción duradera de sus deseos, el hecho de que la esencia misma de su naturaleza sea una lucha infatigable, significa que su único motivo de ser se disuelve en esa satisfacción, y se encuentra ante un vacío interior ocasionado por la ausencia del único modo en que puede existir. Este estado es lo que Schopenhauer llama «aburrimiento», y lo considera terrible: causa la destrucción de muchos seres humanos en un sentido u otro. Es obvio que la insistencia, el apasionamiento y la profundidad con la que escribe acerca del aburrimiento tiene que ver con su propia experiencia. Este estado mortecino —«anomie», «accidie», «noia»: tiene muchos nombres— es otro de los problemas característicos del siglo XX que Schopenhauer no sólo trata por adelantado, sino que ofrece una explicación de él sumamente reveladora. De dicha explicación se sigue que los seres humanos están atrapados entre la Escila de la voluntad y la Caribdis del aburrimiento, de ahí, tal vez, la fórmula clásica de mantener a las masas en un perpetuo estado de apaciguamiento: «panes y circos», aquéllos para saciar el hambre y éstos para evitar el aburrimiento. La mayoría de las personas consiguen arrastrarse entre los dos a lo largo de la vida en la medida en que «la invierten en querer, en saber qué quieren y en aspirar a ello con el éxito suficiente para no caer en la desesperación, pero no lo bastante para no caer en el aburrimiento, con todas sus consecuencias»[34].

---

[33] *Sobre el fundamento de la moral,* 145-146.

[34] *El mundo como voluntad y representación,* i 255.

En la medida en que nos es posible, evitamos enfrentarnos al hecho de que «la vida está demasiado llena de sufrimiento, y no podemos escapar de él; nuestra entrada en ella tiene lugar entre las lágrimas, en último término su curso siempre es trágico, y su fin lo es aún más»[35]. Es evidente que no queremos enfrentarnos a esto, pero el resultado de que no lo hagamos es la alienación de las realidades de nuestra propia existencia. La mayoría de las personas pasan la vida como sonámbulos, sin *permitirse* enfrentarse a los retos existenciales que plantea la naturaleza de nuestra existencia, tal vez sin pensar en ellos siquiera. Un optimismo fácil, evasivo, irreflexivo, que no corresponde en ningún modo a la realidad de nuestra situación, impregna las actitudes más humanas, y se expresa en la esfera misma de la actividad humana, desde la vida doméstica hasta la filosofía. A Schopenhauer le irrita la mentira que subyace en el centro de esta actitud, y el hecho de que se adueñe de nosotros y del modo en que vivimos nuestras vidas, y sobre todo la indiferencia que muestra ante el sufrimiento humano. «El *optimismo,* si no es meramente el pensamiento irreflexivo de aquellos que no albergan más que palabras tras sus estrechas frentes, me parece no sólo absurdo, sino un modo de pensar verdaderamente *perverso*»[36]. «...Si condujéramos al más radical de los optimistas por hospitales, enfermerías, prisiones, cámaras de tortura, barracones de esclavos, campos de batalla o lugares de ejecución; si abriéramos ante él el manto oscuro del misterio, si le permitiéramos contemplar el calabozo de Ugolino en el que los prisioneros murieron de hambre, también él comprendería finalmente qué tipo de mundo es este *meilleur des mondes possibles.* Pues ¿en qué se inspiró Dante para describir su infierno si no en este mundo real que nos rodea?»[37].

La *realidad* del sufrimiento humano era algo que Schopenhauer sentía profundamente. Estaba convencido que en todo momento había millones de seres humanos que sufrían intensamente. Y estaba igualmente convencido de que el origen de ese sufrimiento estaba en los hombres.

«La fuente principal de los peores males que afligen a los hombres es el hombre mismo; *homo homini lupus*[38]. Aquel que comprende esto claramente ve el mundo como un infierno, aún peor que el de Dante porque en él un hombre es el demonio de otro. Por supuesto, unos son

---

[35] *El mundo como voluntad y representación,* ii.

[36] *El mundo como voluntad y representación,* i. (Esta cita está tomada del apéndice «Crítica de la filosofía kantiana» que no aparece en la versión española de *El mundo como voluntad y representación. Nota de la T.*)

[37] *El mundo como voluntad y representación,* i. (*Idem. Nota de la T.*)

[38] «El hombre es un lobo para el hombre.»

más aptos que otros para esta función, por ejemplo un enemigo jurado lo es más que cualquier otro, y se presenta en forma de conquistador; reúne a varios cientos de miles de hombres unos enfrente de otros y exclama ante ellos: "Vuestro destino es sufrir y morir; ¡disparaos los unos a los otros con el cañón!", y lo hacen. Sin embargo, en general, la conducta de los hombres entre sí se caracteriza por la regla de la injusticia, la extrema desigualdad, la dureza e incluso la crueldad; sólo como excepción se manifiesta otro tipo de conducta. La necesidad de un Estado y de una legislación se apoya en este hecho, no en vuestros cambios ni evasiones. Pero en todos los casos que no están dentro del alcance de la ley, vemos de inmediato una falta de consideración por su semejante que es peculiar del hombre, y surge de su egoísmo ilimitado, y a veces incluso de la perversión. El modo en que el hombre trata al hombre se refleja, por ejemplo, en la esclavitud de los negros, cuyo objeto definitivo es la producción de azúcar y café. Sin embargo, no hace falta ir tan lejos; entrar en una fábrica de tejido de algodón u otro tipo de fábrica a los cinco años, y a partir de ese momento trabajar primero diez horas al día, después doce y finalmente catorce, realizando siempre el mismo trabajo mecánico, es pagar muy caro el placer de respirar. Pero este es el destino de millones de seres humanos, y muchos otros tienen destinos parecidos.

En cambio nosotros, podemos sentirnos profundamente miserables por los más leves incidentes o perfectamente felices por cualquier nadería. Digamos lo que digamos, el momento más feliz del hombre feliz es el momento en que se queda dormido, así como el momento más desgraciado del hombre desgraciado es el momento en que se despierta»[39].

¿Qué ha de hacer el individuo que se encuentra, de grado o por fuerza, en un mundo que posee realidades como éstas? Schopenhauer admite que cualquiera que *realmente* haya asimilado su filosofía, no sólo intelectualmente sino en todo su ser, quedará desengañado acerca de la verdadera naturaleza del mundo, y comprenderá también que su propia existencia en el mundo de los fenómenos no es diferente de la de ninguno de los seres efímeros y vacíos que lo constituyen. Comprenderá la nulidad y la levedad de su propia vida. Si comprende esta idea profundamente se liberará de la esclavitud a la que nos somete la voluntad de vivir, de la que todo este mundo de ilusión no es más que una manifestación. Con esto, Schopenhauer no quiere decir que vaya a suicidarse, sino que logrará un estado en el que la voluntad dejará de seducirle, de preocuparle, de distraerle, en otras palabras, sencillamente será independiente de ella. Ya hemos visto este estado antes; aquél en

[39] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

el que se producen o se contemplan las obras de arte. Pero ni el artista ni su público pueden permanecer en este estado durante más de un espacio de tiempo determinado, que por lo general es bastante corto. Lo que estamos viendo ahora es la posibilidad de que este estado se convierta en condición permanente. Si pensamos un poco en ello nos daremos cuenta de que ya estamos familiarizados con la existencia de individuos para quienes esto es así, por ejemplo, los santos o los místicos. Éstos, ya sean cristianos, hindúes, budistas o profanos, han vivido negando a su voluntad sus necesidades más apremiantes, por ejemplo, necesidad de comida, bebida, confort físico y mental, sexo, bienes materiales, y la aprobación de los demás. Han hecho esto y, sin embargo, han sido conocidos por su indiferencia ante las desgracias y las dificultades resultantes de esta actitud, por la serenidad con que han aceptado y sufrido todo ello, sin desear mal a nadie. Son las personas que han conquistado la voluntad y han alcanzado por lo tanto el más envidiable de todos los estados de conciencia. Schopenhauer afirma que una correcta comprensión de su filosofía hace que el estado en que se encuentran estas personas sea plenamente comprensible y tal vez incluso alcanzable.

En su opinión, el suicidio no es una negación eficaz de la voluntad de vivir. Por el contrario —anticipándose a Freud— considera que es una forma de agresión y que es específicamente una afirmación de la voluntad. «Precisamente porque el suicida no puede dejar de querer, cesa de vivir»[40]. El suicida no rechaza la vida en sí, sino sólo el modo en el que se le presenta: escapa del dolor que le produce, o la desgracia, o el terror, o la depresión, o el aburrimiento, pero sea lo que sea, en cualquier caso es evidente que si se le permitiera la opción de vivir sin la causa de su aflicción, la aceptaría. Por el contrario, el santo, el místico, escapa de las cosas «buenas» de la vida, de sus placeres, y eso es algo bien diferente. El suicidio es por encima de todo un *error,* al menos en dos sentidos. En primer lugar, Schopenhauer creía firmemente que el único objetivo supremo de la vida humana que poseía validez era el aumento de nuestra comprensión del mundo (es indudable que vivió fiel a este juicio) y creía además que la vida tenía que vivirse hacia delante y, sin embargo, sólo podía ser comprendida hacia atrás. Así, el suicida, al negarse a seguir viviendo, rechaza la posibilidad de llegar a comprender el mundo. Aún peor, renuncia a la posibilidad extraordinaria que le ofrecen sus mismos problemas a través de la mortificación de su voluntad. De modo que el suicidio es un modo de evasión de un reto que es mayor que la vida misma. En segundo lugar, aunque el suicida trata de eliminarse a sí mismo, el hecho es que su verdadera naturaleza es indestructible. De modo que ni obtiene lo que espera obtener ni

[40] *El mundo como voluntad y representación,* i 306.

pierde lo que quiere perder: lo que tiene de fenómeno se hubiera muerto de todos modos, y lo que tiene de nóumeno no puede dejar de existir. Adaptando una de las metáforas de Schopenhauer ya citadas, es como un hombre que trata de quitar un arco iris de una cascada recogiendo el agua con cubos. Sin embargo, aunque el suicidio sea un error trágico, Schopenhauer era de la opinión de que era equivocado tratarlo como un crimen (como suele hacerse actualmente). «La única razón moral contra el suicidio... se basa en el hecho de que el suicidio es contrario al logro del objetivo moral supremo, ya que sustituye la verdadera salvación de este mundo de dolor y miseria por una que es sólo aparente. Pero aún hay una gran distancia de este error a un crimen...»[41].

La salvación ha de obtenerse no mediante la aniquilación de nuestro fenómeno, sino por la negación de, por decirlo de alguna manera, «nuestro nóumeno aislado», nuestra voluntad de vivir. Como hemos visto, esta es una condición a la que llegan los verdaderos místicos, de todas las religiones o de ninguna. Aunque siguen caminos diferentes para llegar a ella —en religiones diferentes, sociedades diferentes y siglos diferentes— sus prácticas tienen muchos puntos en común: regímenes de aislamiento, ayuno y castidad iguales o similares, mortificación de la carne; meditaciones similares basadas por lo general en el estudio profundo de las doctrinas metafísicas más importantes de la religión de la que se trate. El objetivo de todo ello es también en casi todos los casos comprender la naturaleza efímera e ilusoria de este mundo de los fenómenos, y de ahí su levedad esencial, y liberar al yo de sus ataduras, y a la voluntad de su sometimiento, y tratar de alcanzar alguna comprensión de la naturaleza del nóumeno (que en la mayoría de los casos llaman «Dios»). Incluso dicen cosas muy parecidas acerca del nóumeno: por ejemplo que no es cognoscible; que es uno e indiferenciado y, sin embargo, está en todas las cosas aparentemente separadas; que está fuera del tiempo y del espacio, y que sin embargo, el individuo humano está o puede llegar a estar unido a él de algún modo; que cuando se alcanza este estado de unidad con el nóumeno, no contaminado por el fenómeno, los límites del yo desaparecen de inmediato; y que esta unión es el estado más deseable de todos, a pesar de que ello requiera la disolución del yo. Y después de decir estas cosas, suelen añadir que no existen más conceptos en los que se pueda comprender o expresar nada que tenga que ver con el nóumeno. Esta larga lista de similitudes específicas deja por encima de cualquier duda que nos encontramos ante experiencias e ideas iguales en personas y tradiciones diferentes.

Como vemos Schopenhauer dista mucho de pensar que su filosofía

---

[41] *Parerga und Paralipomena.*

sea el único modo de llevar a las personas a la condición deseada: sólo ayudan a alcanzarla el gran arte, alguna de las principales religiones, o la bondad natural. Cree por ejemplo que es un hecho evidente de la experiencia que cuando se enfrentan a su propia muerte, muchas personas normales alcanzan una serena suspensión de la voluntad que nunca hubieran encontrado posible, ni hubieran comprendido hasta entonces. No se trata de una repentina conversión religiosa. De hecho, la religión es secundaria en esto, incluso la religión que Schopenhauer más admiraba, el Budismo, que no postula la existencia de ningún dios. El mismo Schopenhauer no creía en Dios. En ningún punto de su filosofía se presenta la necesidad de esta hipótesis. Lo que es más, el concepto en sí es para él incoherente. Si lo que se defiende es la existencia de un Dios personal, señala que la mayor parte de los elementos que forman nuestro concepto de personalidad se derivan precisamente de aquellos atributos de los que Dios carece, según los propios teístas; y si esto es así, Dios no puede ser «personal» en ningún sentido inteligible para nosotros. Piensa que se trata de un caso de antropomorfismo, de la proyección que los seres humanos hacen de sí mismos sobre lo desconocido. Pero si por el contrario lo que se defiende es un Dios *im*personal, entonces la utilización del término conduce a una confusión, pues se utiliza meramente para sustituirlo por «X», lo desconocido, o por «nóumeno», o «energía», o «el mundo», y sin embargo, posee toda serie de connotaciones religiosas irrelevantes e inadecuadas. (¡Nadie negará que la palabra «Dios» tenga connotaciones religiosas!) Lo cierto es que, como observa Schopenhauer a propósito del uso panteístico que Spinoza le da a la palabra, «llamar al mundo "Dios" no es explicarlo, sino sólo enriquecer el lenguaje con un sinónimo superfluo de la palabra "mundo"»[42]. En opinión de Schopenhauer, está claro que lo que los místicos más profundos entienden por «Dios» es el nóumeno, que se esfuerzan por comprender partiendo de una base conceptual menos adecuada que la que proporciona su filosofía, aunque con una base personal más impresionante y admirable que la suya; a diferencia de él, ellos trataban de alcanzar esta comprensión mediante la vida, mediante la acción moral, así como conceptualmente.

Schopenhauer considera que su contribución especial es haber desarrollado la tradición central de la filosofía occidental hasta el punto en que llega a estas ideas últimas, y lo hace de un modo propiamente filosófico, es decir, sin ninguna referencia a Dios, ni llamamiento alguno a la fe religiosa ni a la revelación, ni pretensión alguna de comprensión personal única, ni de otro tipo de autoridad, sino avanzando mediante conceptos a cuya formulación ha llegado mediante el argumento racional, argumento que es siempre justificado— y que siempre está

[42] *Parerga und Paralipomena.*

apoyado por el gran corpus de nuestro conocimiento científico y de otro tipo, y jamás lo contradice. Esto lo consigue dando un paso más en la gran tradición que se desarrolla a través de la obra de Descartes, Locke, Berkeley, Hume y Kant. El gran escalón dentro de esta tradición no está entre Kant y Schopenhauer, sino entre Hume y Kant. Esto es lo que convierte a Kant en la figura principal de la filosofía moderna.

Schopenhauer considera que su terminación de la filosofía kantiana-schopenhaueriana es la apoteosis no sólo de su propia obra, sino de la filosofía como tal, pues más allá de ella, no se puede ir a ninguna parte. Comprende que ha dejado detrás de él algunos problemas que otros podrán esclarecer. Pero no queda ninguna otra meta hacia la que la filosofía posterior a él pueda dirigirse. Esto no se debe a que haya explicado toda la realidad, sino a que ha alcanzado los límites de la inteligibilidad, siguiendo caminos y razonamientos comprensibles. No dejamos de tropezar con el hecho de que ha de haber algo más allá de lo que sabemos, pero que no podemos comprender. «Efectivamente es un problema que carece de solución, dado que la filosofía más perfecta siempre contendrá un elemento no explicado, como un precipitado insoluble o el resto que siempre deja una proporción irracional de dos cantidades. Por lo tanto, si alguien se atreve a plantear la pregunta de porqué no existe nada en absoluto en vez de este mundo, concluirá que este mundo es incapaz de justificarse a sí mismo; no podemos encontrar en él ningún motivo, ninguna causa última de su existencia; no puede demostrarse que exista por sí mismo...»[43]. En último término, la totalidad de lo que existe, sea lo que sea, ha de ser libre, inexplicable. No podría explicarse por la existencia de un Dios, porque si hubiera un Dios él sería parte de esa totalidad (o toda ella), y por tanto una parte de lo que se pretende que explica (o todo ello). Schopenhauer cree que ha explicado el mundo del único modo posible, interpretando el código que revela el modo en que todo posee significación en relación a lo demás, y cuál es esa significación. Pero la explicación de por qué existe la *totalidad* —por qué existe algo en vez de nada— es una explicación inherente y eternamente imposible de formular.

[43] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

Capítulo X

Críticas y problemas

En la exposición que he hecho de la filosofía de Schopenhauer me he limitado a aquellos aspectos que se requieren para la comprensión de dicha filosofía *como sistema*. Ello puede haber supuesto el sacrificio no sólo de algunos de sus aspectos más ricos sino, hasta cierto punto, del desarrollo de algunos de sus argumentos fundamentales. Pero este libro pretende ser una introducción a la obra de Schopenhauer, no un sustituto de ella, y espero que cuando el lector lo termine acuda a la verdadera obra de Schopenhauer. Si lo hace, encontrará que posee una riqueza que no se indica en este libro, y que en mi tratamiento he omitido ideas sumamente interesantes. Por ejemplo, no he mencionado la teoría de Schopenhauer sobre las enfermedades mentales. Expone que las enfermedades mentales se deben a experiencias que son demasiado dolorosas como para que las personas puedan enfrentarse a ellas directamente, de modo que el enfermo se aísla de la realidad, o elimina determinados recuerdos, con el resultado de que la continuidad de su sentido de identidad se interrumpe. Esta visión de la locura como mecanismo de defensa, modo de autoprotección, huida interna de lo intolerable —y, en ese sentido, como algo *provocado por* el enfermo activamente, aunque inconscientemente— era extraordinariamente avanzada, dado el desarrollo de las cuestiones psicológicas que se derivan de ella, también muy avanzadas[1]. He pasado por alto muchos fragmentos

[1] A pesar del comentario de Freud citado en esa página, la teoría de Schopenhauer, como es característico de todo su pensamiento, *no* está basada en unos principios básicos, sino en la observación detallada. Visitaba frecuentemente algunos manicomios, donde mantenía largas conversaciones con los enfermos, y volvía una y otra vez a hablar con aquellos que le interesaban particularmente.

fascinantes de su obra. Por ejemplo, hay muchos fragmentos en los que expone claramente una parte, en mi opinión casi siempre la parte correcta, de un tema controvertido que sigue siendo habitual: por ejemplo, argumentó que el lenguaje no era constitutivo del pensamiento en el nivel básico, sino que el pensamiento era preverbal, en un sentido inmediato, y que sus formas esenciales por lo tanto tenían que estar encarnadas en las estructuras de todos los idiomas inteligibles[2]. Además de no mencionar estos argumentos accesorios, no le he reconocido el mérito de despreciar con razón algunas de las ortodoxias extendidas en las ciencias naturales de su época, mucho antes de que los mismos científicos siguieran su ejemplo: por ejemplo, siempre estuvo seguro de que no existía el éter.

Por otra parte, también se equivocó en muchas cosas que no he mencionado. Por ejemplo, creía que los átomos eran tan ficticios como el éter, aunque, para hacerle justicia, la teoría atómica que rechazó fue aquella según la cual toda materia estaba compuesta por un número infinito de partículas infinitamente pequeñas, que precisamente porque eran infinitamente pequeñas, eran indivisibles. Defendió la teoría de la luz expuesta por Goethe en contra de la de Newton. Creía firmemente que las personas heredaban el carácter del padre y el intelecto de la madre, e hizo muchas observaciones sobre esto, aunque los genéticos afirman que no existen pruebas de nada de ello. En cuanto al primero de estos ejemplos, el que se refiere a la existencia de los átomos, ha de admitirse que la teoría que rechazó no es exactamente la misma que ha formulado la ciencia moderna, y la verdad ha resultado confirmar su filosofía de un modo que ni él mismo hubiera imaginado. Pero en muchos otros temas, lo que dijo es hoy inaceptable, y en mi opinión no tiene sentido ahondar en teorías que nadie querría ni podría sostener hoy, y después asegurar que están equivocadas. Es difícil imaginar a quién le ayudaría o le interesaría una cosa así. Pero sí quiero dejar claro que significa que he omitido muchas críticas que podrían hacérsele.

En mi opinión, el principal defecto de la filosofía de Schopenhauer está relacionado con el análisis epistemológico fundamental que tomó de Kant y compartió con él. Las raíces del error se extienden hasta el fundamento mismo de la formulación que hizo Kant del problema más importante que se había propuesto resolver, aunque hay que decir, paradójicamente, que si Kant no hubiera asumido una falsa premisa en su pregunta, probablemente no habría llegado a las conclusiones reveladoras a las que llegó, ideas cuya validez y significación trascienden el problema que las había motivado, y por lo tanto, superan el error im-

---

[2] (El autor nos remite a un pasaje del apéndice «Crítica de la filosofía kantiana» que no aparece en la versión española de *El mundo como voluntad y representación*. Dado que no lo cita, no puedo incluirlo aquí. *Nota de la T.*)

plícito en la formulación de ese problema. Como todas las personas de su época, Kant consideró que era un hecho indiscutible que la física newtoniana había revelado las leyes de la naturaleza, y que esas leyes científicas eran realidades, verdaderas, indiscutibles, hechos inalterables del funcionamiento del mundo: eran «conocimiento» seguro e infalible, el más infalible que la humanidad había poseído jamás. Lo que no dejaba espacio a las dudas era la fiabilidad de sus predicciones. Dado cualquier sistema físico medible, desde el sistema solar hasta un reloj, sólo teníamos que observar el estado del sistema a un tiempo t_1 y después, de acuerdo con las leyes de Newton, podíamos predecir con total exactitud cual sería el estado del sistema en un futuro t_2. Así, el mundo *tenía* que ser como lo describían los físicos, y tenía que funcionar de acuerdo con las leyes físicas.

Hay que recordar que Kant era un experto en física matemática, asignatura que enseñaba en la universidad y sobre la que tenía muchas publicaciones importantes. Su idea fundamental, a la que llegó gracias a su lectura de Hume, era que el mundo tal y como nos lo presentaba la ciencia no sólo no era el mundo de la experiencia directa sino que no podía derivarse de la experiencia directa mediante la deducción lógica. Desde la posición a la que hemos llegado en este punto del libro, esta cuestión puede expresarse en los términos que utilizamos en un capítulo anterior, cuando describimos las consecuencias del avance de Kant respecto de la filosofía anterior a él. En pocas palabras, se trata de la comprensión de que la ciencia no puede basarse sólo en hechos y en la lógica, que ha de basarse en algo más.

Es indudable que Kant tenía razón al formular esta afirmación. Pero de hecho, si hubiera analizado desde una perspectiva fenomenológica la experiencia (cosa que no solía hacer) hubiera comprendido que el lapso entre nuestro conocimiento científico y el contenido de nuestra experiencia es aún más amplio de lo que él pensaba. Por ejemplo, el contenido temporal de nuestra experiencia real no es ni mucho menos como el tiempo uniforme, matemáticamente medible de la física newtoniana, y no existe ningún modo de *deducir* este último del primero. Lo que es más, es imposible que una secuencia temporal que se extienda hasta el infinito tanto hacia delante como hacia atrás, como se supone en la física clásica, pudiera darse en la experiencia o deducirse de la experiencia. Inevitablemente, el tiempo es en cierta medida algo *construido*. Y lo mismo puede decirse del espacio: el espacio estético de nuestra experiencia subjetiva no está ordenado uniformemente en tres dimensiones de acuerdo con la geometría de Euclides, como lo está el espacio matemático medible de la física newtoniana; y aún si lo estuviera, la extensión infinita de ese espacio en todas las direcciones no podría experimentarse ni estar garantizada por la experiencia. De nuevo, el espacio es algo en cierto modo creado, o al menos postulado. Y

también puede decirse lo mismo de los objetos materiales y de la casualidad: el hecho de que la posición de los objetos materiales en un tiempo t_1, cuando estaban localizados en puntos deferentes, puede hacer que subjetivamente no tengamos ninguna duda de que han continuado existiendo entre las dos observaciones, y también de que las conexiones causales que se dan entre ellos han funcionado durante todo el tiempo de acuerdo con las leyes físicas; y dado que esto es cierto entre cualquier par de observaciones, podemos estar convencidos de que los objetos materiales han de existir, y han de existir conexiones causales entre ellos, independientemente de que sean observados o no por alguien. Pero Berkeley había demostrado que la experiencia directa no podía conllevar la existencia de nada que fuera independiente de la experiencia, y, por lo tanto, no garantizaba ni siquiera el concepto de objeto material; y Hume había demostrado que la conexión causal entre entidades de cualquier tipo, objetos o no, no podría darse en la experiencia. En resumen, cada uno de los rasgos básicos del mundo tal y como nos los presenta la ciencia newtoniana —un mundo de objetos físicos que existen independientemente, que se relacionan causalmente entre sí y que siguen existiendo a lo largo de una secuencia temporal uniforme y matemáticamente determinada que es infinitamente extensa en ambas direcciones, y en el marco del espacio de Euclides que es infinitamente extenso en tres dimensiones— no nos es dado en la experiencia y no es deducible de la experiencia.

El hecho de que Kant comprendiera todo ello, aunque no completamente, fue decisivo, dado que le condujo a formular la pregunta germinal de su filosofía crítica. Si nuestro conocimiento científico no puede explicarse mediante la experiencia ni mediante la aplicación de la lógica a la experiencia, ¿cómo nos es posible tener tal conocimiento? Ese fue el problema principal que se propuso resolver. Era claro que tenía que haber una tercera componente en nuestro conocimiento: la pregunta era en qué consistía esa componente. Como hemos visto, llegó a la conclusión de que todos esos rasgos del conocimiento científico (y de sentido común) que no podían justificarse por la experiencia ni por la lógica eran puestos por el conocedor previamente, es decir previamente a las experiencias que constituían el contenido empírico de las afirmaciones a las que entonces podían aplicarse procedimientos lógicos. Eran, por decirlo de alguna manera, los marcos en los que recogemos cualquier experiencia que tengamos porque estamos programados para ello. Desde este punto de vista, las formas de nuestra sensibilidad *son* el marco espaciotemporal, y las categorías previas de nuestra comprensión como «objeto material» y «conexión causal». La razón de que todos impongamos las mismas formas y categorías al mundo, es que todos compartimos la misma naturaleza humana, en virtud de la cual somos seres humanos; y también hemos de enfrentarnos a la mis-

ma realidad que nos es dada, sea cual sea; por eso sucede que el mundo que nos expone la ciencia es un mundo estable y compartido que habitamos en común —a diferencia de los mundos de la experiencia subjetiva, ilimitadamente diversos, que son incomprensiblemente diferentes para cada uno de nosotros.

El error que está en la base de esta visión, error que el desarrollo científico del siglo XX ha puesto de manifiesto, es la suposición de que la física newtoniana es un hecho inmutable e incorregiblemente cierto. Y lo cierto es que no lo es. Pero dado que Kant pensaba que lo era, se vio obligado a pensar que todas las formas *a priori* y las categorías que pudieran conferirse a la sensibilidad y al entendimiento humano, *fueran las que fueran,* habían de ser tales que explicaran, y sólo pudieran explicar —*necesariamente*— un mundo como el que se deducía de las leyes de Newton. Toda otra posibilidad tenía que descartarse. Tuvo razón en observar que Berkeley y Hume habían puesto de manifiesto que la cuestión de la naturaleza y la fuente del sentido común y del conocimiento científico era un problema filosófico no resulto, cuyas implicaciones llegaban al núcleo del concepto que el hombre tiene del mundo y de sí mismo y de la relación que se da entre los dos. Su error fue que formuló el problema como la explicación de la procedencia del origen del mundo que ya estaba en nuestra posesión y que sabíamos incorregible e invariablemente cierta. Ello le condujo a elaborar una explicación no sólo de algo que no era correcto, sino de porqué ese algo era sí *necesariamente;* y la teoría con la que explicaba todo ello sólo podía ser falsa. Schopenhauer la recogió y la mejoró, pero dejó intacto su defecto central. No sólo conservó la necesidad de una causalidad universal que gobierna toda la historia del mundo natural, sino que extendió su gobierno al reino de la libertad humana. Al hacerlo pensaba que estaba dando una mayor solidez al pensamiento kantiano. Yo diría que al hacerlo lo hacía aún más defectuoso. El aspecto determinista de la filosofía de Kant y de Schopenhauer es uno de sus principales defectos.

La naturaleza de aquello que requiere una explicación es diferente a como la imaginaban Kant y Schopenhauer, y por lo tanto es necesaria una teoría diferente para explicarla. Hemos comprobado que la ciencia newtoniana ha resultado ser corregible en aspectos fundamentales, y ha sido superada, pero también hemos visto que toda la historia de la ciencia consiste en la crítica y la sustitución de teorías en un proceso que carece de fin. De modo que el problema de relación que existe entre nuestro conocimiento científico y el mundo no consiste en la explicación de cómo es posible que teorías que se saben correctas *sean* correctas cuando no son derivables de la observación de los acontecimientos que explican: es el problema de decidir qué teoría debemos elegir entre las diferentes alternativas que existen hasta que encontremos una mejor, y cómo sabremos que una determinada teoría nueva es

mejor, dado que ninguna de ellas puede derivarse de la observación de los acontecimientos que explican, y ninguna de ellas puede deducirse de ninguna de tales observaciones. Lo mismo podemos decir a propósito del conocimiento de sentido común, del que también se ocuparon muchos los filósofos. Por ejemplo, aquello que a «todo el mundo» le resulta evidente, varía. Durante miles de años fue evidente para los seres humanos que el sol giraba alrededor de la tierra. Nada podía ser más evidente: se podía observar directamente que el sol giraba todos los días. Sin embargo, hoy todo el mundo sabe que no es así. Hubo un tiempo en el que los hombres pensaban que la tierra era plana: hoy todos sabemos que no lo es. El hecho es que lo que hoy nos parece conocimiento de sentido común es muy reciente históricamente. Los pueblos primitivos carecen de él por completo, y hasta finales del siglo XII la mayoría de los europeos seguían explicándose los fenómenos naturales recurriendo a santos, demonios, espíritus de todas clases, supersticiones, prácticas rituales, encantamientos, maldiciones, brujerías, magias, etc. El sentido común tal y como lo concebimos hoy está extendido desde hace trescientos años, como mucho. Y ya el avance de la ciencia está exponiendo que es defectuoso. Por lo tanto, es claro que, al igual que el conocimiento científico, es efímero y sustituible, está envuelto del mismo modo en un proceso interminable de cambio histórico.

Esto debe significar, que la creencia de Schopenhauer en la escasa importancia de la historia, insistentemente expuesta y rotundamente argumentada, era equivocada. Es posible que en la política, en los gobiernos y en las guerras —y también en las carreras individuales, y las pasiones y conflictos de la vida privada— se repitan las mismas situaciones perpetuamente de suerte que efectivamente *plus ça change, plus c'est la même chose;* pero Schopenhauer no tuvo en cuenta la importancia del desarrollo de determinados tipos de instituciones sociales y políticas en relación a otras. Uno se pregunta, por ejemplo, cómo se las hubiera arreglado en una sociedad en la que todo aquel que cuestionara la religión establecida fuera condenado a morir, y en la que no se permitiera la circulación de ninguna obra que fuera incompatible con las doctrinas de la Iglesia, situación que prevaleció en la mayor parte de Europa durante la Edad Media. Por lo que respecta a las cuestiones culturales que están más cercanas a su corazón, las diferencias históricas son si acaso aún más importantes que las diferencias entre las instituciones. Por ejemplo, como él mismo admite, para él y para su obra fue vital haber nacido después de Kant y no antes. Nació después de que se publicara la *Crítica de la razón pura* pero en el mismo año en que se publicó la *Crítica de la razón práctica;* tenía dos años cuando se publicó la *Crítica del juicio* y dieciséis cuando murió Kant. Si hubiera nacido ochenta años antes, la obra de su vida hubiera sido imposible, él mis-

mo así lo creía. La dimensión histórica es inherente y constitutiva tanto de las ideas como de la obra de arte. Esto no quiere decir que las ideas y el arte necesariamente mejoren o progresen, sino que están sujetas a cambios, y que los procesos de cambio son al menos en parte orgánicos, no puramente aleatorios ni mecánicos. Es claro que hay, al menos a veces, influencias y desarrollos de los que surgen tradiciones vivas, no tenemos más que considerar por ejemplo la relación entre Haydn y Mozart, Mozart y Beethoven, Beethoven y Wagner, Wagner y Mahler, y Mahler y la llamada música «moderna». Como vimos en el capítulo 3, la gran tradición de la filosofía moderna a la que Schopenhauer consideraba que pertenecía era una línea de descendencia directa desde Descartes, pasando por Locke, Berkeley y Hume, hasta Kant, cada uno de los cuales había tomado los problemas de la filosofía en el punto en el que los había dejado su inmediato predecesor, y los había desarrollado hasta el punto en el que los había tomado su inmediato sucesor. Irónicamente, el primer pensador moderno que expuso la idea de que el pensamiento y el arte eran por su propia naturaleza evolutivos, fue el filósofo que Schopenhauer más odiada, y a cuya filosofía no reconocía ningún mérito: Hegel. En mi opinión, Hegel tenía razón no sólo en esto —aunque por motivos diferentes de los que él mismo expuso— sino también en su concepción del carácter dialéctico del movimiento evolutivo. La verdadera razón por la que la evolución suele tener algún tipo de carácter dialéctico es, a mi entender, que tal vez las dos actividades que motivan el cambio son en primer lugar, la resolución de un problema, y en segundo lugar, una reacción contra cosas como la tradición, el poder, la convención establecida o la autoridad paterna.

La idea, que Schopenhauer compartía con Kant, de que la validez y la «eficacia» de la ciencia newtoniana eran históricamente invariables —o, mejor aún, no eran *históricas*— es insostenible hoy en día. Pero a la hora de rechazar este error importante, debemos cuidar de no tirar al bebé con el agua del baño. Kant había tenido razón en su nueva formulación revolucionaria del problema del fundamento del conocimiento humano, e incluso había llegado a una solución parcialmente correcta: es cierto que, como nadie había comprendido antes que él, previamente a la experiencia poseemos marcos categóricos que nos hacen inteligibles nuestros contactos con el mundo. Y es cierto que la consecuencia de esto es que nuestro conocimiento del mundo nunca será explicable en los términos de los hechos empíricos y la lógica. La filosofía no puede negar ya ninguno de estos dos descubrimientos. El error de Kant fue que pensó que sólo existía un conjunto invariable de marcos, común a todos nosotros e invariables a lo largo del tiempo, que nos presentan el mundo invariable de la física newtoniana. El hecho es que estos conjuntos de marcos difieren entre un periodo y otro, y también

entre una cultura y otra. Estos marcos —nuestros esquemas categóricos, nuestras premisas científicas o de sentido común, nuestros procesos mentales, como quiera que se describan— son susceptibles de valoraciones críticas, revisiones y sustituciones, y por lo tanto, de cambiar a lo largo del tiempo. La exposición del error de Kant a este respecto nos ha dejado desde entonces con el problema de cuál es la naturaleza de estos marcos. Preguntas como hasta qué punto son creaciones «libres» de genios individuales como Newton, o son fruto de una evolución social, histórica o cultural, o están programados en nuestras mentes biológicamente, son las preguntas centrales de la filosofía actual, así como las preguntas sobre cómo se comunican, cómo se institucionalizan y cómo y por qué cambian.

El intento de extender nuestra comprensión de la experiencia y su estructura, y por lo tanto, del mundo y su estructura, mediante una minuciosa investigación sobre la naturaleza del lenguaje —este ha sido el rasgo dominante de la filosofía del siglo XX en el mundo de habla inglesa— es obviamente una empresa profundamente arraigada en estas consideraciones, y por lo tanto, es de carácter profundamente kantiano, aunque no intencionadamente. No es casualidad que la figura más sobresaliente dentro de la historia de la filosofía lingüística, Wittgenstein, estuviera más influido por Schopenhauer que por ningún otro filósofo (véase apéndice 3). El profundo carácter kantiano que se distingue en su obra se deriva directamente de Schopenhauer. «De Spinoza, Hume y Kant dijo que sólo podía captar instantes fugaces de comprensión»[3]. Los diversos marcos, lingüísticos o de otra naturaleza, desde los cuales los humanos interpretan el mundo y orientan su contacto con él también han cobrado una gran importancia en otro tipo de investigación: la investigación antropológica. De un modo u otro, este tipo de pensamiento puede considerarse una de las preocupaciones intelectuales fundamentales de nuestra era. Y el hecho de que ya no se crea en una única visión de la realidad que pueda ser confirmada de modo indiscutible es el origen de los problemas filosóficos más profundos.

En las últimas décadas diferentes tipos de filósofos han hecho contribuciones muy ricas a estas investigaciones, algunas de las cuales contradicen las demás. Toda la filosofía lingüística habla por sí misma dentro de este contexto. Entre los filósofos no lingüísticos, Ernst Cassirer —y algunos de sus seguidores, como Suzanne K. Langer— ha profundizado y enriquecido incomparablemente nuestra comprensión de la medida en que el mundo como se presenta en el lenguaje y el mundo como se presenta en los mitos, en las diversas religiones, en las diferentes artes y ciencias, es un mundo construido por el hombre, y

[3] G. H. on Wright, «Biographical Sketch», en *Ludwing Wittgenstein, a Memoir* de Norman Malcom, pág. 21.

como tal, un fenómeno cultural. Este mundo es, pues, un conjunto de estructuras simbólicas cuya función es presentar los diversos aspectos de nuestra experiencia y ayudarnos a aceptarlos, a darles sentido y a comunicarlos. Cassirer concibe el hombre esencialmente como animal que crea y utiliza símbolos, siendo ésta su característica definitoria, no sólo su utilización de esos símbolos determinados que llamamos lenguaje. Collingwood llama nuestra atención sobre el carácter histórico de nuestras premisas, y por tanto insiste en que hemos de comprenderlas tanto históricamente, como científicamente y filosóficamente. Karl Popper comenzó por destacar casi exclusivamente qué era lo que había hecho posible el desplazamiento de Newton, es decir, la contribución de la creatividad, la imaginación y el valor del científico innovador, al crecimiento de nuestro conocimiento; pero después pasó a establecer paralelismos entre esta actividad y lo que sucede en todos los demás campos, y terminó elaborando una teoría general de la resolución de problemas como marco aclaratorio general del contacto del hombre con su entorno. Gran parte de su última obra se dedica a investigar su surgimiento en el proceso de la evolución biológica. Sin embargo, últimamente Chomsky es quien más ha insistido en la medida en la que nosotros, como organismos biológicos que somos, tenemos las categorías en términos de los cuales captamos el mundo preprogramado en nuestro aparato físico, y reconoce que este es un concepto fundamentalmente kantiano[4]. Escojo estos nombres como ejemplo: hay muchos otros que han expuesto ideas muy valiosas. El prólogo a uno de los libros más recientes desde la grieta abierta por Cassirer, *Ways of Worldmaking* de Nelson Goodman (1978), termina con un párrafo que ilustra admirablemente la perspectiva a la que se está llegando actualmente. «Concibo este libro como perteneciente a la corriente principal de la filosofía moderna que comenzó cuando Kant cambió la estructura del mundo por la estructura de la mente, continuó cuando C. I. Lewis a su vez cambió la estructura de la mente por la estructura de los conceptos, y ahora se procede a cambiar la estructura de los conceptos por la estructura de los diversos sistemas de símbolos de las ciencias, la filosofía, las artes, la percepción, y los discursos de cada día.»

Nótese que Goodman habla de una corriente principal que *comenzó* con Kant. Esto es cierto y de importancia vital. La mayor parte de los problemas centrales de la filosofía actual siguen siendo aquellos que

---

[4] Véase, por ejemplo, Bryan Magee, *Men of Ideas*, pág. 221:

> MAGEE: ... su obra siempre me recuerda a Kant; de hecho me da la sensación de que replantea, en los términos de la lingüística moderna, el pensamiento de Kant. ¿Acepta usted que esto es cierto en alguna medida?
>
> CHOMSKY: No sólo acepto que es cierto, sino que es lo que he tratado de expresar de alguna manera...

planteó la filosofía de Kant. Por encima de todo, Kant fue el gran descubridor de la verdadera naturaleza del problema de la experiencia. Su formulación de ese problema parece inevitable, pero ni él ni nadie ha conseguido todavía proporcionar una solución satisfactoria. En consecuencia, algo que casi todas las figuras importantes de la filosofía contemporánea tienen en común —aunque pueden estar tan apartados en otros sentidos, como Wittgenstein y Heidegger— es que los problemas que plantean o bien los métodos que utilizan para resolverlos, son en algún sentido kantianos[5]. La única rama de la filosofía que no ha asimilado los logros de Kant es también la menos fértil: la tradición del supuesto empirismo puro. Un siglo y medio después de Kant los principales representantes de esta tradición, los positivistas lógicos, se aferraban aún al error prekantiano de creer que el conocimiento científico y de sentido común podía explicarse en términos de afirmaciones de hechos observados, más lo que pudiera deducirse lógicamente de ellos. De hecho, proclamaban como doctrina central el que sólo dos tipos de afirmaciones correspondientes —afirmaciones de hecho verificables por la observación, y afirmaciones sobre lógica o matemáticas— tenían significado.

Señalé antes que uno de los principales defectos de la filosofía kantiana-schopenhaueriana era su carácter determinista y que ese defecto era el resultado de su falsa premisa de que la ciencia newtoniana era infalible. El determinismo sigue siendo un tema vivo en la filosofía. No es este el momento de meterme en un tema tan controvertido, pero hay una o dos observaciones que me gustaría hacer al respecto. En primer lugar, fue la física clásica la que planteó el tema del determinismo del modo en que ha invadido la filosofía desde el siglo XVII, y sin embargo, la física misma se ha desarrollado hasta un punto en el que prescinde del concepto de «causa». (Por ejemplo, la mecánica cuántica ha extendido expresiones como «principio de indeterminación» y «rela-

[5] Incluso Russell. Su última obra filosófica, de título kantiano, *El conocimiento humano: su alcance y sus límites*, llega a una conclusión característicamente kantiana en su capítulo final titulado «Límites del empirismo». Muestra que nos es posible adquirir conocimiento del mundo sin utilizar lo que él llama «principios causales» o «postulados», y después comienza su párrafo final: «Pero a pesar de que nuestros postulados pueden encajar de este modo en un marco que tiene lo que podríamos llamar un "aroma" empírico, sigue siendo innegable que nuestro conocimiento de ellos, en la medida en que los conocemos, no puede basarse en la experiencia, aunque todas las consecuencias verificables sean verificables por la experiencia. Hemos de admitir que, en este sentido, el empirismo ha resultado ser inadecuado como teoría del conocimiento...» Por supuesto, en la obra crítica de Kant el reconocimiento de esto es precisamente el punto de partida, no la conclusión. Esto resume para mí la tragedia de la carrera intelectual de Russell. Del mismo modo, Frege invirtió la mayor parte de una vida larga y fecunda en llegar a la visión esencialmente kantiana que había repudiado hasta que llegó a él mismo. Los herederos actuales de los empiristas tienden a pensar que estos filósofos —y otros también, como Whitehead— atenuaron su postura al hacerse mayores, después de haber escrito toda su obra importante.

ciones de inseguridad».) De modo que se puede decir que la física en primer lugar ha pasado el problema a la filosofía y después ha dejado de tratarlo como tal. Creo que se puede demostrar eficazmente que en casi todas sus formas (por ejemplo, en el marxismo) el determinismo se basa en una concepción errónea de la ciencia, y que en la medida en que el problema filosófico esté basado en la ciencia, hoy en día carece de sentido. En segundo lugar, el determinismo se puede refutar, en mi opinión, con uno de esos argumentos que, a pesar de no ser lógicamente válidos, en realidad son prácticamente contundentes, como los que mencionamos a propósito del solipsismo y de la ruptura de códigos. Si el determinismo es cierto, cada uno de los rasgos tanto del mundo natural como del mundo creado por el hombre han tenido que serprogramados material e irreversiblemente en el fango protozoico. Lo que es más: si la teoría del Big Bang es correcta, en las primeras fracciones de segundo de esa explosión cósmica estaban presentes: las especificaciones y movimientos exactos de todo objeto físico que haya existido jamás, incluso los más leves movimientos de todas las muñecas o todos los parpadeos de todos los párpados, y el carácter preciso de toda entidad abstracta que haya evolucionado dentro de este mundo (toda idea; toda sinfonía; incluso, todo programa de televisión...), por no mencionar todas las palabras que cualquier persona haya dicho jamás. Por supuesto, lógicamente es posible que sea así. Pero no sé quién estaría dispuesto a creer que efectivamente sea así.

En la Introducción a sus *Cuatro ensayos sobre la libertad,* Isaiah Berlin ha explicado, convincentemente en mi opinión, que independientemente de que el determinismo sea correcto o incorrecto (y aunque no meniona a Schopenhauer, su formulación de la pág. xiii coincide exactamente con la de Schopenhauer) su aceptación requeriría que tacháramos de nuestras mentes, y de nuestro lenguaje, conceptos como responsabilidad moral, elección, elogio, culpa, apoyo, justicia, igualdad, mérito, y muchas más; lo que es más, requeriría tachar de nuestras relaciones públicas y de nuestras instituciones, así como de nuestro comportamiento privado, todas las actividades que se apoyan en el uso de cualquiera de estos conceptos. Berlin pasa a aceptar que ningún defensor del determinismo se ha planteado lo que ello supone. Está claro que duda que la tarea sea siquiera concebible, por no decir imposible. También parece dudar de si semejante programa sería compatible con nuestra condición misma de seres humanos, suponiendo que en efecto se pudiera llevar a cabo. «Por supuesto», afirma, «el hecho de que haya habido, y de que siga habiendo, muchos pensadores, incluso en nuestra cultura, que a la vez profesan la creencia en el determinismo, y sin embargo, no dejan por ello de... elogiar o condenar moralmente a los demás, señalándoles qué es lo que tenían que haber elegido, demuestra sólo, si no me equivoco, que algunos pensadores normalmente lúcidos

y críticos de sí mismos también son susceptibles de caer en la confusión. En otras palabras, lo que pretendo es dejar claro lo que la mayoría de los hombres no dudan —es decir, que no es racional creer a la vez que las elecciones son causadas, y que los hombres merecen la condena o provocan nuestra indignación (o bien lo contrario) por elegir actuar del modo en que lo hacen» (pág. xxii).

Schopenhauer es susceptible de esta crítica en todos los sentidos. De hecho, ilustra la crítica de Berlin casi a la perfección. Su obra está plagada de ataques, denuncias, burlas —y, admitámoslo, condenas— que sencillamente carecen de sentido si sus ideas acerca del libre albedrío son correctas. Si los seres humanos no pueden elegir qué es lo que desean hacer, no se les puede culpar de lo que elijan, ni se conseguirá que actúen de otro modo exhortándoles a que lo hagan. Tampoco se puede justificar la postura de Schopenhauer alegando que le elección moral está en el punto de entrada del nóumeno en el fenómeno humano, pues, como demostré en el capítulo anterior, esa idea no se puede formular de un modo coherente. El hecho es que partiendo de las premisas de Schopenhauer no es posible atribuir responsabilidad moral a nada, y por lo tanto, no puede existir la moral. Siendo así, es incluso más difícil de lo que sería de otro modo (y aun en ese caso ya sería bastante difícil), comprender qué significado tiene su afirmación de que el mundo en conjunto tiene significación moral[6]. También la crítica de las ideas concretas dentro de la filosofía moral carecerían de significado.

Varias de éstas, son susceptibles de críticas muy evidentes. Por ejemplo, la idea (que antes deliberadamente me abstuve de discutir) de que no hay nada malo en el hecho de que hagamos cualquier cosa que tengamos derecho a hacer, tiene la curiosa consecuencia de que no hay nada malo en el hecho de que neguemos nuestra ayuda a los desesperados; nada malo, por ejemplo, en el hecho de que neguemos pan a una familia hambrienta, o de que observemos sentados desde un banco cómo alguien se ahoga. Otra crítica sería la siguiente: a la luz de las diversas ideas de Schopenhauer sobre el hecho de que el nóumeno no puede influir casualmente en nosotros, que el mundo de los fenómenos es un mundo de imágenes perecederas, y que lo individual cesa de existir con la muerte, es difícil comprender porqué tiene que importarme *a mí* cómo vivo, y por lo tanto, por qué no he de vivir de acuerdo con la ley del mínimo esfuerzo. Al margen de todo lo que tenga que ver con hacer daño a los demás, ¿qué más da que me dedique a jugar a las cartas (actividad que Schopenhauer deploraba especialmente) o a practicar la promiscuidad sexual, o a cavar en busca de dinero, o a cualquier otro

---

6 Por ejemplo «La idea de que el mundo sólo tiene significación física y no moral es un error fundamental» *Parerga und Paralipomena*, ii.

tipo de actividad ociosa o degradante? En cualquier caso, todo quedaría en nada al final, por supuesto, como cualquier otra actividad. Sin embargo, Schopenhauer no cree en esto, de hecho lo rechaza, pero es difícil comprender qué motivos podría alegar para hacerlo.

Su tratamiento de la voluntad del nóumeno es igualmente contradictorio. Por ejemplo, siempre que discute su naturaleza directamente, insiste en su falta de intencionalidad. El lector recordará todas las citas sobre este respecto que han aparecido anteriormente. Pero en otros contextos, le atribuye direccionalidad inconsciente y propósito. Ejemplo de ello es la siguiente cita: «El pájaro de un año no tiene la menor representación de los huevos para los que construye el nido, ni la araña de la presa para la cual hace la red, ni el hormigaleón de las hormigas para las cuales cava su hoyo por primera vez; la larva del ciervo volante socava su agujero en el bosque donde ha de hacer su transformación, agujero de doble dimensión cuando es macho que cuando es hembra, en el primer caso para hacer espacio a sus cuernos, de los cuales todavía no tiene la menor idea. Es indudable que en esta faena, como en todos sus demás actos, la voluntad obra»[7]. Schopenhauer nunca se enfrenta al tema de cómo es posible que un impulso ciego y sin objetivo se objetive en un mundo lleno de actividad intencionada, lo que es más, un mundo en el que toda partícula y todo movimiento obedece a las leyes de la física newtoniana. Remontando la cuestión un paso más atrás, nunca se pregunta cómo es posible que un impulso ciego se manifieste directamente en las Ideas platónicas (como las leyes de Newton). No pasa de decir que la objetivación del nóumeno en el fenómeno es inexplicable. Pero ¿no se manifestaría una voluntad ciega y carente de objetivo más bien en forma de caos?

Existen más puntos conflictivos en la naturaleza de este mundo en el que se manifiesta la voluntad noumenal. Tan sólo esbozaremos una o dos de ellas. Si, por ejemplo, el sujeto perceptor construye el mundo de los fenómenos en el proceso de percibirlo, y si, como dice Schopenhauer, ese mundo es lo que parece ser y nada más, ¿cuál es la condición ontológica de, digamos, las entidades de la física subatómica? En otras palabras, ¿cómo es posible que ese mundo contenga componentes o atributos materiales imperceptibles, lo que es más, esencialmente imperceptibles porque sus dimensiones son más pequeñas que cualquier longitud de onda? Actualmente tenemos un conocimiento científico, del que se carecía en época de Schopenhauer, que explica muchos de los rasgos de este mundo de un modo más convincente de como lo hizo el filósofo. Por ejemplo, como ilustra la cita del párrafo anterior, se basó en la actividad inconsciente de la voluntad para explicar aquel comportamiento de los animales que sirve para fines de los cuales los

[7] *El mundo como voluntad y representación*, i 101.

animales mismos no pueden tener ninguna idea: sin embargo, ese comportamiento se puede explicar de un modo más convincente basándose en la programación genética. De modo similar, utilizó las Ideas platónicas para explicar el que tres de los cuatro grados de la objetivación de la voluntad consisten en clases de objetos similares. Hoy en día la biología evolutiva lo explica de un modo más satisfactorio. No estoy seguro de que la aparente naturalidad de nuestra división del mundo de los fenómenos en las cuatro categorías de materia inerte, plantas, animales y seres humanos, sea más que una convención cultural. Y no estoy seguro de que las Ideas platónicas —que Schopenhauer utiliza para explicar la existencia de los géneros y las especies— sean necesarias para la filosofía de Schopenhauer en absoluto. Sospecho que un afeitado cuidadoso con la navaja de Occam, bastaría para eliminarlas sin dejar rastro.

En la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, no se introducen las Ideas Platónicas hasta pasadas tres cuartas partes de la exposición epistemológica y ontológica, por lo cual de pronto, desconcertantemente, asumen una función fundamental dentro del marco explicativo general. No puedo evitar sospechar que Schopenhauer las introdujo *ad hoc* en este punto y después se salieron de control. Imagino que la razón de que fueran introducidas fue que Schopenhauer —que carecía del aparato conceptual que tras él nos dejó Darwin y el desarrollo posterior de la biología— no podía ver otro modo de explicar el hecho de que cualquier cosa sea como otra cosa: todo gorrión igual que todos los demás gorriones, toda hoja de hierba igual que todas las demás hojas de hierba, toda estrella igual que todas las demás estrellas, etc., a lo largo de la totalidad del universo conocido, al margen de la independencia evidente de las cosas individuales respecto de las demás, en el tiempo así como en el espacio. ¿Por qué no son todas las cosas diferentes de las demás? La explicación de Platón era una explicación clásica dentro de la filosofía, que no parecía haber sido superada. Sin embargo, al permitir que entrara de pronto en el sistema de Schopenhauer tuvo la consecuencia imprevista de que las Ideas platónicas se convirtieran en una bomba de alimentación indispensable entre el nóumeno y el mundo de los fenómenos. Como tales se convirtieron en una tercera componente de la realidad total. No eran fenómenos, ya que eran puramente componentes de la realidad total. No eran fenómenos, ya que eran puramente abstractas, y no eran observables ni experimentales, no estaban sujetas al cambio causal, y eran independientes del espacio y del tiempo; pero por otra parte, no eran aspectos del nóumeno, pues sólo tenían existencia dentro del mundo de los fenómenos, dentro y a través de los fenómenos específicos, y ninguna otra existencia en absoluto. De modo que si bien la filosofía de Schopenhauer se nos presenta como una explicación de la realidad basada en

dos categorías irreducibles —el nóumeno y los fenómenos— lo cierto es que posee tres; lo que nos muestra no es una realidad doble compuesta por la voluntad y las representaciones, sino una realidad triple compuesta por la voluntad, las Ideas Platónicas y las representaciones. Pero está claro por el modo en que esto sucede que no es eso lo que Schopenhauer pretendía. Creo que lo que trataba de expresar en el título de su obra principal está más cerca de sus intenciones y de su sistema.

La única otra parte de ese sistema en el que intervienen las ideas platónicas es la teoría del arte, y aquí el mismo Schopenhauer dice que no desempeñan ningún papel en el arte más importante, es decir, la música. Por lo tanto, se trata no de una teoría estética, sino de dos: una para la música, y otra para el resto de las artes. Y a mí me parece claro que la segunda de éstas podría formularse sin recurrir a las Ideas platónicas. En mi opinión quedaría fuera de lugar tratar de hacerlo aquí detalladamente, pero pienso que dicha teoría podría proceder siguiendo las siguientes líneas. Hemos visto que Schopenhauer suele hablar del mundo de los fenómenos como manifestación directa, no mediata de lo noumenal; sin embargo, algunas veces, incoherentemente, lo describe como mediatizado por las Ideas platónicas, que se consideran las manifestaciones directas de lo noumenal; toda cosa real del mundo es un ejemplo de ellas. No veo ninguna razón por la que los argumentos de Schopenhauer acerca de que las artes representativas nos proporcionan un tipo especial de conocimiento de las Ideas Platónicas, *que son manifestaciones directas del nóumeno,* no puedan transferirse, *mutans mutandis,* a la teoría de que las artes representativas nos dan un tipo especial de conocimiento del mundo empírico *que es una manifestación directa del nóumeno.* Esta teoría atribuiría a las artes, a excepción de la música, la misma función metafísica de antes, de modo que las diferentes teorías subsidiarias de Schopenhauer acerca de ellas seguirían teniendo validez; se admitiría su carácter representativo, e incluso se explicaría; y se conservaría la naturaleza de la distinción entre ellas y la música, dado que su contacto con lo noumenal seguiría estando a cierta distancia, mientras que la música se considera manifestación directa del nóumeno.

La teoría de Schopenhauer sobre la música contiene una incoherencia evidente. Afirma las siguientes proposiciones:

1. La música y el mundo de los fenómenos son ambos manifestaciones directas, no mediatas, de la voluntad metafísica. Por lo tanto no están en relación de *representación / representado* sino de *equivalentes.*
2. La voluntad metafísica es inherentemente malvada, y el mundo de los fenómenos, puesto que es su encarnación, es un lugar horroroso, un infierno.

3. La música es maravillosa, singularmente hermosa, y es elogiada constantemente con adjetivos laudatorios —«ese arte grande y extremadamente hermoso», «ese arte maravilloso», «la inexpresable profundidad de toda música, que convierte nuestro entorno en un paraíso...», etc.

Para que la proposición 3 sea compatible con las proposiciones 1 y 2, Schopenhauer tendría que admitir que la música es singularmente *terrible,* que tiene algo de pesadilla. Es interesante señalar que hubo personas que pensaron que la música era inherentemente mala —entre otras nada menos que Platón— pero Schopenhauer no está entre ellas. Su teoría es tan contradictoria que resulta difícil comprender cómo no se dio cuenta. Sólo una ceguera deliberada podría explicarlo. Esto nos trae a lo que mencioné en el primer capítulo acerca de que el pesimismo está arraigado en su desarrollo psicológico y es separable de su filosofía. Creo que la reconciliación de las proposiciones mencionadas implica el rechazo de la proposición 2, no de la proposición 3.

Con ello llegamos a las deficiencias de la teoría estética de Schopenhauer en general, que se derivan de su pesimismo. Afirma que el atractivo del arte como tal reside en el hecho de que el arte proporciona un escape temporal del sufrimiento casi insoportable que es la vida. Pero en mi opinión es obvio que la mayoría de nosotros, durante la mayor parte del tiempo, no somos tan desgraciados. Aquí, como en el caso de la música, nos enfrentamos con un ejemplo de cómo la personalidad de Schopenhauer distorsiona el contenido de su filosofía. En todo caso, lo que es característico del ser humano —hay muchas partes de su obra en las que lo afirma él mismo— es el hecho de que transcurre la vida de un modo ciertamente neutral, uniforme, que en la mayor parte de las ocasiones le lleva a mirar con esperanza, aunque con cierto recelo, el lado bueno de las cosas. Este optimismo débil y tentador puede ser injustificado por la realidad y por lo tanto puede ser una postura fácil, pero se trata de un estado mental completamente diferente de la miseria y la frustración que Schopenhauer nos atribuye como condición normal. Del mismo modo, esta definición puramente negativa de la felicidad como ausencia de sufrimiento, aburrimiento, ansiedad o esperanzas frustradas —y la definición de placer correspondiente: ausencia de dolor— va en contra de la experiencia directa. Es cierto que nos regocija el alivio del dolor, o del peligro, y sin duda puede ser una sensación maravillosa, pero en el disfrute del gran arte, del amor, de la amistad, hay algo superior. Todas estas cosas requieren una relación con algo o con alguien que está fuera de nosotros mismos, una extensión gratificante de nosotros mismos que afirma nuestro ser, y por lo tanto nuestra vida, y en ese sentido es positivo. Ocurre algo parecido incluso en el caso de nuestros placeres puramente físicos. Cuando dis-

frutamos de una buena comida y de buena bebida, normalmente no las apartamos en el momento en que hemos saciado nuestra hambre o nuestra sed, sino que seguimos comiendo y bebiendo por el mero placer de hacerlo. Y este es un comportamiento *normal*. Las adicciones son ejemplos del placer en el sentido en que lo concibe Schopenhauer, pero también ponen de manifiesto la diferencia que existe entre ese concepto del placer y otro más positivo. Un fumador empedernido (yo he sido uno de ellos) no suele pensar «¡Dios mío, cómo disfruto este cigarrillo!». La mayor parte de las veces cuando fuma apenas es consciente de ello. Cuando *no* fuma es cuando el hecho de fumar llena su conciencia, bajo la forma de un ansia casi insoportable de fumar. Fuma para no padecer esta ansiedad: la razón por la que no deja de encender cigarrillos no es que disfrute mucho fumando, sino que no puede soportar el hecho de *no* fumar. Pero el hecho es que hay determinados momentos —después de una buena comida, o bien con el primer cigarillo del día— el fumador sí siente «¡Dios mío, cómo disfruto este cigarrillo!». Y se trata de una experiencia completamente diferente; cualquiera que haya tenido ambas experiencias lo confesaría. Entre otras cosas, es un placer inconfundiblemente positivo. Pero el análisis de Schopenhauer descarta esta posibilidad. Se trata de una falta de correspondencia entre el análisis de Schopenhauer y todo lo que se refiere al placer de llevar a cabo una actividad, a la felicidad de la vida, y a la apreciación de las artes.

Las últimas críticas que quiero exponer en este capítulo son las relativas a la idea de Schopenhauer acerca de la renuncia de la voluntad. Teniendo en cuenta el resto de su filosofía, no hay ningún modo en el que esto pueda darse. En primer lugar, la negación de que cualquiera de nuestras acciones o elecciones sea libre, significa que no se nos presenta esta opción. En segundo lugar, insiste constantemente en que el medio de los motivos de toda acción motivada es la mente, ya sea la parte consciente o la inconsciente, y en que la mente es producto de la voluntad, en el sentido literal de que la mente existe gracias a la voluntad y existe para servirla. En su teoría del arte afirma que hay breves periodos en los que la mente se libera de esta servidumbre; pero eso está muy lejos de significar que la mente dirija la voluntad. Eso sería contrario a todo su sistema. Pero, siendo así, ¿cómo puede la comprensión conducir a la renuncia?, pues ese sería el caso si la voluntad fuera dirigida hasta el punto mismo de la eliminación mediante una actividad mental. Al exponer la actividad del sujeto conocedor en las situaciones estéticas, Schopenhauer insiste en que la voluntad no puede eliminarse ni siquiera mediante un acto de *voluntad* (que sería mucho más poderoso que un mero acto mental) *y por lo tanto que su eliminación no depende de nosotros*. «El cambio del sujeto que se requeriría para esto, precisamente porque consiste en la eliminación de toda voluntad, no puede

proceder de la voluntad, y por lo tanto, no puede ser un acto de voluntad arbitrario, en otras palabras, no puede estar a nuestro alcance»[8]. Teniendo en cuenta todo esto, sencillamente no hay ningún modo en que podamos ser agentes decisivos de la negación de nuestra propia voluntad. Además, hay una observación muy importante que hacer para confirmar la misma conclusión, y es que es inconcebible que una voluntad que sea inherentemente malvada decida, por vía de la comprensión, suprimirse a sí misma. El resultado, creo, es que o bien Schopenhauer tiene que deshacerse de su concepto de renuncia de la voluntad en conjunto, o bien tiene que concebirlo como algo que les ocurre a las personas sin que hagan nada para ello (en cuyo caso se requiere una explicación diferente, o bien necesita hacer algún otro cambio dentro de sus sistemas para hacerlo posible).

Personalmente opino que el concepto debe rechazarse. De lo contrario, las ideas éticas más características de Schopenhauer, tal y como las presenta, son incompatibles entre sí. Por una parte nos dice que toda moral está basada en la compasión: por otra añade que el estado éticamente más deseable para un individuo es alcanzar la renuncia de la voluntad. Pero es claramente imposible preocuparse compasivamente por otra persona sin la actividad de la voluntad. Dicho de otro modo, si he renunciado a toda voluntad, entonces la felicidad y la desdicha de los demás ha de serme tan indiferente como la mía propia. Si realmente es cierto que toda moral se basa en la compasión, entonces el cese de la voluntad ha de ir acompañado de una indiferencia total ante las consideraciones morales. De modo que es imposible que las dos ideas éticas más importantes de Schopenhauer sean válidas. Si se rechazara aquella que afirma que toda moral se basa en la compasión, entonces toda su ética desaparecería sin tener en cuenta los poderosos argumentos que existen a su favor y la ausencia de argumentos decisivos contra ella. Pero si rechazamos la otra idea, reconociendo la existencia independiente de los argumentos decisivos que hay contra ella, lo que queda es una teoría de la ética que es a la vez coherente y persuasiva.

Las deficiencias que he enumerado en este capítulo son severas, y por supuesto hay otros defectos, grandes y pequeños, en la obra de Schopenhauer. Pero toda obra de un gran filósofo tiene deficiencias importantes. Lo que hace que esas grandes obras sean grandes no es la ausencia de grandes defectos sino la presencia de grandes aciertos. En vista de eso, no hay palabras más adecuadas para este párrafo, que pone fin a la parte principal del texto, que la cita de Voltaire con la que Schopenhauer encabezó su crítica de Kant (de más de cien páginas, y

[8] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

muy radical en algunos aspectos) con la que concluye su primera edición de *El mundo como voluntad y representación*. «Es privilegio del auténtico genio, especialmente del que abre un camino nuevo, cometer grandes errores impunemente.» Yo mismo debo más a Schopenhauer por lo que he aprendido de su filosofía de lo que podría expresar con palabras.

Apéndices

Estos apéndices tratan temas que no son necesarios para comprender la filosofía de Schopenhauer, pero para los cuales es necesario comprender la filosofía de Schopenhauer. Los aspectos principales que analizamos aquí son las relaciones entre dicha filosofía y otros campos, así como su influencia sobre los artistas. Al tratar estas relaciones, una parte, la parte de la filosofía de Schopenhauer, se da por conocida, puesto que ha sido expuesta previamente, de modo que apenas hay repetición de material, por muy oportuna que esta hubiera resultado. Esto significa que los apéndices no son ensayos independientes (y no deben ser tratados como tales) sino que forman parte del libro en conjunto, y presuponen la lectura de la primera parte.

Apéndice I

Schopenhauer y los neokantianos

Hay profesiones de las que no nos cuesta creer que un individuo que las desempeñe puede ser un hombre del espectáculo y un charlatán, y a la vez poseer talento verdadero, tal vez incluso grandeza. La política es un ejemplo evidente. Otros casos que se me ocurren son las profesiones de actor, director de orquesta, y las artes interpretativas en general. No quiero dar ejemplos porque por lo general el verdadero talento de este tipo de individuos es muy discutible; algunas personas los consideran obviamente grandiosos, y otras los consideran un fraude. Lo que hace que estos argumentos sean tan difíciles de resolver es que pueden ser ciertas afirmaciones importantes de ambas posturas. Puede producirse la misma combinación de valoraciones contradictorias en campos menos propicios, por ejemplo, en literatura. La verdad es que puede darse en cualquier parte, como bien han reflejado en sus obras muchos novelistas y dramaturgos. En mi opinión, Fichte, Schelling y Hegel fueron este tipo de personas, y Schopenhauer reconoció sus fallos justamente, pero infravaloró sus virtudes. «Fichte, Schelling y Hegel no son filósofos en mi opinión, pues carecen del requisito fundamental de un filósofo, es decir, de seriedad y honestidad para llevar a cabo una investigación. Son meros sofistas que tratan de aparentar ser algo, en vez de esforzarse en serlo verdaderamente. No sirvieron a la verdad sino a su propio interés y a su afán de medrar. Las estrellas y los genios que guiaron e inspiraron a estos discípulos de la sabiduría fueron los nombramientos de los gobiernos, las matrículas de los estudiantes y los derechos de autor, y como medio para tal fin, la mayor ostentación y espectacularidad posibles para su filosofía fingida. Por lo tanto no superaron el examen de admisión, y no pueden pasar a formar parte de la venerable corte de pensadores de la raza humana. Sin em-

bargo, sobresalieron en algo, en el arte de encandilar al público y de hacerse pasar por lo que no eran; y esto indudablemente requiere talento, pero no filosófico»[1].

Dado que Schopenhauer tenía este concepto de los neokantianos, apenas hay en sus obras análisis serios de estos pensadores; tan sólo hay referencias comparativamente breves, normalmente sobre aspectos específicos. El desprecio que sentía por ellos queda bien claro en su observación de que tenía tanta intención de intervenir en las llamadas disputas filosóficas de la época como de intervenir en una disputa callejera. Los consideraba esclavos de su época, hombres cuya reputación y sustento dependía del éxito de sus carreras académicas en las universidades, cuyas cátedras dependían de funcionarios del gobierno y en las que las intrigas políticas eran constantes; y por lo tanto, pensaba que enseñaban lo que las autoridades querían que enseñaran acerca de religión y política, y le daban a todo una apariencia extraordinariamente ampulosa, utilizando un lenguaje complejo y grandilocuente. Sin embargo, no sólo eran, en su opinión, aduladores despreciables, los consideraba realmente ofensivos: engañaban al público, deformaban las mentes de sus alumnos (y por lo tanto el intelecto de toda una generación) y, lo que es peor, tergiversaban el legado de Kant. La relación de su obra con la de Kant, decía, le recordaba a la costumbre de los antiguos griegos de escenificar farsas sobre las tumbas de los grandes. Había dos aspectos de sus métodos que le irritaban especialmente. Uno de ellos era su utilización fraudulenta del lenguaje. El otro era su uso deliberado de pseudodemostraciones, es decir, su constante empeño en conseguir que su público aceptara una cosa como consecuencia de otra cuando, tras un examen detenido, quedaba claro que no lo era. Ambas prácticas contrastan con sus propios métodos: Schopenhauer utilizó la lengua alemana con una claridad que no ha sido superada por nadie, y la integridad de su argumentación fue tal que siempre que comprendía que algo de lo que pretendía convencer a sus lectores no había sido realmente demostrado por los argumentos que ofrecía para demostrarlo, él mismo lo señalaba. La oscuridad intencionada de los neokantianos le parecía una explotación del hecho de que el pensamiento de Kant era tan profundo que casi nadie había sido capaz de comprenderlo en una primera lectura, con la consecuencia de que se había condicionado al público educado a que asociara la no inteligibilidad con la profundidad. «Lo que carecía de sentido y de significado se refugió en una exposición y un lenguaje oscuros. Fichte fue el primero que comprendió y utilizó esta ventaja; Schelling al menos le igualó en esto, y una manada de farsantes hambrientos sin talento ni honestidad pronto los superaron. Pero la mayor desfachatez a la hora de exponer puras

[1] *Parerga und Paralipomena*, i.

tonterías disimuladas en redes de palabras vacías y sin sentido, cuyo único precedente posible sólo podría encontrarse en un manicomio, apareció bajo la forma de Hegel. Se convirtió en el instrumento del engaño más poderoso y extendido que haya existido jamás, cuyas consecuencias serán incomprensibles para la posteridad, y que se convertirá en eterno monumento de la estupidez alemana»[2].

En las obras de Schopenhauer abundan los ataques violentos y los insultos personales a estos tres hombres: en medio de un argumento sobre cualquier tema, el lector puede encontrarse de pronto con que la hirviente lava de su ira se desborda por toda una página. Este ataque profundamente personal a contemporáneos o casi contemporáneos no tiene precedentes en la filosofía, ni en intensidad ni en cantidad. He aquí unos cuantos ejemplos.

«Yo protesto contra cualquier afinidad con ese Fichte, como pública y expresamente protestó Kant... Aunque los hegelianos y otros ignorantes por el estilo hablen de una filosofía kantiano-fichtiana, sólo hay una filosofía kantiana y una charlatanería fichtiana»[3].

«el tono abusivo y acusador que invade todas las obras de Schelling [es] un acompañamiento obligado. Si no fuera así, si Schelling se hubiera puesto a trabajar honestamente en vez de hacerlo como un fanfarrón y un farsante, dado que es decididamente el mejor dotado de los tres, al menos hubiera ocupado dentro de la filosofía la posición subordinada de un ecléctico, útil en estos tiempos»[4].

«En primer lugar Fichte y después Schelling, que no carecían de talento, y finalmente Hegel, ese charlatán torpe y nauseabundo, esa persona perniciosa, que pervivió y arruinó completamente las mentes de toda una generación...»[5].

«Schelling fue seguido de una criatura ministerial filosófica, es decir, Hegel, que por razones políticas y ciertamente equivocadas, fue nombrado gran filósofo, un charlatán vulgar, necio, repugnante, despreciable e ignorante, que con un descaro sin igual compiló un sistema de tonterías sin sentido que fue propagado como sabiduría inmortal por

---

[2] *El mundo como voluntad y representación*, i. (Este párrafo pertenece al apéndice «Crítica de la filosofía kantiana» que no aparece en la versión española de *El mundo como voluntad y representación*. *Nota de la T.*)

[3] *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pág. 132.

[4] *Parerga und Paralipomena*, i.

[5] *Parerga und Paralipomena*, i.

sus seguidores mercenarios, y que era apreciado como tal por mentecatos...»[6].

Cuando Schopenhauer distingue entre la «palabrería» de Fichte y la «charlatanería» de Hegel no lo hace como ironía: consideraba a Fichte esencialmente un retórico, y a Hegel esencialmente un charlatán. En conjunto comparaba la filosofía neokantiana «una meretriz que, por vil recompensa, ayer se entregó a uno y hoy se entrega a otro»[7].

Esta vituperación, tan repetitiva como para ser obsesiva, ha sido achacada en muchas ocasiones a celos profesionales. Pero para cualquiera que esté familiarizado con la obra de Schopenhauer la acusación es insostenible. Si hay algo que caracteriza a nuestro filósofo es la integridad intelectual, y nunca dudó ni por un momento en quitarse el sombrero ante alguien cuya obra respetara; no sólo elogia a Kant y Goethe, sino a un gran número de contemporáneos y casi contemporáneos menores hoy en día olvidados. Además, contra Fichte las acusaciones de fraudulencia comienzan a aparecer en sus cuadernos de estudiante, antes de que Schopenhauer se hubiera formado ningún concepto de lo que sería su obra, y por supuesto al margen de cualquier espectativa de que su obra fuera a ser ignorada (cosa que nunca pensó, al contrario). El hecho es que Schopenhauer sentía y pensaba realmente las cosas que decía sobre Fichte, Schelling y Hegel; y las expresaba de ese modo implacable porque era así como las sentía y también por su convencimiento de que el pensamiento erróneo dificultaba el pensamiento correcto, de suerte que para apreciar el correcto es necesario antes deshacerse del erróneo. Es cierto, y no debe sorprendernos, que su ira alcanzó el grado de apoplejía cuando vio cómo su obra era «superada» por las falsificaciones intelectuales de estos contrincantes despreciables; pero eso no fue la causa del concepto que tenía de ellos. Tal vez la autenticidad y sinceridad de sus opiniones se acepte más fácilmente si se comprueba que otras personas inteligentes las compartieron, en la misma época y después. En relación a Fichte «Schiller llegó a una opinión similar, y también Goethe; y Nicovius llamó a Fichte "adulador e impostor"»[8]. En cuanto a Hegel, resulta irónico señalar dentro de este contexto que incluso a Schelling durante los años siguientes a la publicación de *Fenomenología del espíritu* de Hegel, «le obsesionara la idea de que su antiguo amigo había endosado a un público crédulo un sistema filosófico inferior»[9]. En nuestro siglo, ha habido filósofos sobresalien-

---

[6] *Parerga und Paralipomena*, i.
[7] *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pág. 26.
[8] Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, ii 313.
[9] Frederick Copleston, *A history of Philosophy*, vol. vii, parte 1, pág. 124.

tes que han criticado a Hegel con la misma dureza con que lo hizo Schopenhauer, por ejemplo, Bertrand Russell: «Para cualquiera que aún abrigue la esperanza de que el hombre sea un animal más o menos racional, el éxito de este transmisor de tonterías tiene que ser sorprendente»[10]. Karl Popper tiene una opinión similar, y su crítica de Hegel recurre frecuentemente a citas de Schopenhauer.

Por otra parte, la furia intempestiva de Schopenhauer contra los neokantianos siempre le perjudicó, especialmente durante su vida. En 1840 la Sociedad Real Danesa mencionó entre las razones por las que su ensayo «El fundamento de la moral» no había obtenido el premio (su candidatura fue anónima, y la única): «no podemos pasar por alto el hecho de que varios filósofos distinguidos de épocas recientes se mencionan de un modo sumamente indecoroso que resulta justa y gravemente ofensivo». Como era propio de él, Schopenhauer publicó este ensayo con el epígrafe *«No* premiado por la Sociedad Real Danesa de Estudios Científicos, en Copenhague, a 30 de Enero de 1840». En su prólogo a la edición revisada de *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* fechada en septiembre de 1847 da a entender que se había opuesto a las sugerencias que le habían hecho sus amigos de que debería suavizar los insultos añadidos («y si de cuando en cuando la indignación le sale por todos los poros, el benévolo lector no habrá de censurárselo»). Desde su muerte, el hecho de que, en contra de sus espectativas, la posteridad no sólo haya aceptado a Hegel seriamente sino que siga prestándole a su obra más atención que a la suya propia, ha hecho que la falta de respeto que Schopenhauer tiene por Hegel sea considerada como algo que debe explicarse como defecto de Schopenhauer, no de Hegel. Y el hecho de que se haya considerado que la influencia intelectual de Hegel haya sido tan grande como para que su obra tenga que tratarse en serio, hace que el desprecio que Schopenhauer sentía por él parezca irresponsable desde el punto de vista intelectual, una falta de seriedad intelectual, y por lo tanto, no equilibrado y no desinteresado. Por último, la sospecha de envidia ha dado lugar, entre personas que no han leído a Schopenhauer, a la falsa idea de que se sentía rival intelectual de Hegel, que eran filósofos parecidos, sólo que Hegel tuvo más éxito.

Mi opinión es que las acusaciones de Schopenhauer a los neokantianos eran fundamentalmente ciertas, pero que hay algo más. Fichte, Schelling y Hegel fueron explotados ciertamente por las autoridades políticas, y se prestaron a ello con el fin de prosperar y de hacerse escuchar. También se esforzaron en que todo lo que dijeran resultara tan

---

[10] Bertrand Russell, *Philosphy and Politics,* publicado separadamente y también incluido como primer ensayo en el volumen *Unpopular Essays.*

elevado como fuera posible, envolviéndolo todo en un lenguaje grandilocuente, con el resultado de que casi siempre lo que dicen es en el fondo menos de lo que parece, y muchos fragmentos son modos ridículamente afectados de decir algo muy sencillo (en muchas ocasiones, algo sencillamente falso), o de no decir nada. Pero no se puede negar que los tres dijeran cosas interesantes. Y dado que precedieron a Schopenhauer en el tiempo, y en el mismo país, y por lo tanto compartieron con él el mismo idioma, el mismo ambiente cultural inmediato y las mismas tradiciones —en particular, ellos también habían tomado a Kant como punto de partida— tenían más en común con él de lo que él pensaba.

Aunque en el mundo de la filosofía anglosajona se ha producido recientemente un nuevo auge del interés por Hegel, apenas se lee a Schelling ni a Fichte: la idea mental que los filósofos de habla inglesa puedan tener de ambos no puede ser muy diferente de la que tenía Schopenhauer, aunque por supuesto, mucho más atenuada y distante. Sigue siendo una visión injusta. Por lo tanto, aunque no puedo embarcarme en una exposición sistemática de las filosofías respectivas de Fichte y Schelling, me gustaría decir unas palabras sobre cada uno de ellos para demostrar que su obra tiene un verdadero contenido que no se puede ignorar, y también que se adelantó a la de Schopenhauer (y por tanto a la filosofía del siglo XX) en aspectos importantes e interesantes.

Lo mejor será partir de Kant, ya que eso fue lo que ellos mismos hicieron. La *Crítica de la razón pura* es esencialmente una obra de epistemología y de filosofía de la ciencia. La principal pregunta que trata de resolver es: ¿cómo llegamos a tener el conocimiento del mundo que tenemos? Y dado que esa es la preocupación que lo inspira, trata de explicar al hombre como sujeto conocedor, pero no lo trata como agente moral. Sin embargo, el análisis epistemológico que Kant expuso planteó problemas serios relacionados con el hombre como agente moral, problemas que pasó a examinar en la siguiente fase de su obra. Las principales de estas preocupaciones pueden expresarse en los siguientes tres apartados. 1. Es un hecho empírico, que todos experimentamos de forma inmediata, el que casi todos tenemos convicciones morales profundas que nos es imposible ignorar aunque lo deseemos. 2. Estas convicciones morales presuponen la posibilidad de elegir libremente, pues ¿cómo podrían tener significado los conceptos de *bien, mal, deber, integridad* y todos los demás si los seres humanos no tuviéramos libertad para apartarnos de los cursos de acción que éstos indican? 3. ¿Cómo es posible que exista la libertad de elección en un universo en el que los movimientos de todos los cuerpos estén regidos por las leyes newtonianas?, en realidad, ¿qué puede significar el concepto mismo de libertad en un mundo así? Para nuestro propósito inmediato, las respuestas a las que llegó Kant pueden resumirse como sigue. Libertad significa in-

dependiencia de las leyes causales (las leyes científicas, las leyes de la naturaleza). *Dentro* del mundo de los fenómenos no existe esa libertad, ya que todo en él está determinado causalmente. Sin embargo, los seres humanos no son sólo fenómenos, son también en parte noumenales; son objetos materiales del mundo empírico, pero además son cosas en sí. La causalidad no opera fuera del mundo de los fenómenos. Por tanto, en la medida en que los seres humanos son seres noumenales no están sujetos a las leyes causales. No hay pues ninguna contradicción ni ningún conflicto en afirmar que los seres humanos poseen libertad, toman decisiones, eligen, tienen atributos morales: lo hacen desde su condición de seres noumenales. Podemos expresar la misma idea de otro modo. Todo movimiento o suceso del mundo de los fenómenos está determinado por lo que lo ha precedido, y determina lo que sigue, y estas cadenas causales no se pueden alterar arbitrariamente. (La creencia en la magia o en los milagros está basada en la idea contraria de que sí se puede.) Sin embargo, los seres humanos, que son en parte nóumeno y en parte fenómeno, contienen dentro de sí la fase intermedia entre el nóumeno y el fenómeno. Si recurrimos a una metáfora euclidiana, podemos expresarlo diciendo que podemos pensar que las dos esferas de existencia contiguas se tocan en un punto no dimensional. Kant, como Schopenhauer, pensaba que ese punto era el núcleo de la realidad total, el foco último del misterio de la existencia, que tenía que existir aunque no estuviera, ni pudiera estar nunca, comprendido en el mundo de nuestro conocimiento. En ese punto de contacto entre el fenómeno y el nóumeno, y sólo en ese punto, los dos mundos interaccionan: así, las decisiones libres del yo noumenal entran en contacto con el mundo de los fenómenos, e inician cadenas de hechos causalmente conexos, desde un punto de límite exterior de ese mundo, que a continuación se ramifican hacia el resto de su esfera. Precisamente porque esas cadenas causales, una vez comenzadas, no pueden alterarse, la responsabilidad de ellas y de sus consecuencias naturalmente predecibles está en el punto en que se originan. Sin embargo, dado que ese punto no está *dentro* de la esfera del mundo de los fenómenos, lo que «ocurre» «ahí» no es susceptible de una explicación causal (de sentido común, física, científica). En otras palabras, aunque ahora conocemos perfectamente por nuestra experiencia inmediata y directa que en nuestro ser noumenal, íntimo, estamos constantemente tomando decisiones, haciendo elecciones, que precipitan movimientos de la materia en el espacio exterior, que a continuación se someten a las leyes naturales, no podemos *y no podremos saber jamás* cómo lo hacemos. De hecho, no existe el *cómo,* en el sentido de que, como todo lo que pertenece al nóumeno, esas cosas han de ser, por su propia naturaleza, inexplicables.

Kant pensaba, como muchas personas desde entonces, que esta ex-

plicación no sólo es coherente y persuasiva a nivel teórico, sino que es consonante con la vida real tal y como la experimentamos todos; y que es confusa o misteriosa sólo en aquellos puntos en los que nuestra experiencia más directa es en sí confusa o misteriosa. Es una explicación del mundo de la causalidad y del mundo de la moral, que considera que dichos mundos son independientes y que no interfieren ni entran en conflicto entre sí, y sin embargo, están en contacto. Ambos son, o pueden ser, internamente coherentes, y ambos son campos de percepción, aunque por mucho que conozcamos uno de ellos es imposible deducir el más mínimo conocimiento del otro: no se puede derivar un «deber» de un «ser», ni un «ser» de un «deber»; no se pueden elaborar conceptos a partir de datos empíricos, ni se puede deducir la existencia de estados de cosas de una premisa moral. Es cierto que el punto no dimensional en el que ambas esferas entran en contacto, y la naturaleza de las transmisiones que tienen lugar en ese punto, dificultan la explicación o la descripción dentro de este marco de explicación, pero también en la vida real.

La idea más original e importante de Fichte consiste en que comprendió que la esfera empírica y la esfera moral, entendidas como tales, poseían una característica fundamental en común, que Kant no había reconocido y que tenía consecuencias de gran alcance. Examinemos en primer lugar la esfera del conocimiento natural. Hemos visto cómo el conocimiento factual no puede garantizarnos de ningún modo la verdad de una ley científica: las leyes sencillamente no se siguen deductivamente de las observaciones factuales, por numerosas que sean dichas observaciones. Fichte aprendió esto de Kant; pero al hacerlo, le sorprendió el hecho de que hay una relación deductiva que corre en la dirección opuesta. Aunque las teorías científicas no son lógicamente derivables de los hechos, los hechos son lógicamente derivables de las teorías científicas, y han de ocurrir si las teorías son correctas. Si damos por seguro —como hicieron Fichte, Kant, y todo el mundo después de Newton— que las leyes de la física clásica son objetiva y atemporalmente ciertas, entonces es inevitable que el modo de ser de las cosas se sigue necesariamente de una concepción científica del mundo. Esto sugiere una solución a lo que había sido el problema fundamental de la filosofía desde Descartes, el problema de la relación entre nuestro concepto del mundo y el mundo mismo. Los filósofos siempre habían dado por seguro que el primero debía derivarse del último, y les había desconcertado su incapacidad de explicar cómo podía hacerlo. Sin embargo, la respuesta era, según Fichte, que el último se derivaba del primero. Al exponer esta doctrina estaba llevando la revolución copernicana de Kant a sus máximas consecuencias. Consideraba que todo el mundo empírico se deriba del sujeto y que tomaba la forma precisa y detallada de la necesidad lógica. Sin embargo, dado que el mundo se

deriva de nuestro concepto de él, y no al revés, nuestro concepto del mundo ha de ser una creación libre por nuestra parte, entendiendo el término «libre» dentro de este contexto como algo que carece de consecuencias empíricas. Esta doctrina era sorprendentemente avanzada, y anunciaba el método científico hipotéticodeductivo, que se ha convertido de un modo u otro en la ortodoxia del siglo. Así, sucede que hay filósofos de la ciencia importantes de nuestros días, por ejemplo C. I. Lewis, que han aprendido conscientemente de Fichte, mientras que otros que no lo han hecho, como Popper y Chomsky, tienen obviamente algo en común con él[11]. Desgraciadamente para el propio Fichte, algunas de las consecuencias más fructíferas de su idea original son visibles sólo para personas que están en posición de comprender que las leyes científicas no proporcionan una base sólida e invariable de nuestro conocimiento del mundo, pero son corregibles y reemplazables; y hasta el siglo XX no se llegó a comprenderlo. Lo que *él* consideró más importante fue que ello revelaba que el origen del universo físico y el universo moral era idéntico: *ambos mundos se derivan de la «libre» actividad por parte del yo noumenal.* Se podía decir, pues, que este yo, el mismo yo (lo que él llamaba el *ego*) «creaba» ambos mundos: y esto, pensaba, nos proporciona la clave de la naturaleza de la realidad total. Esto es así por la siguiente razón. Para que sea posible la moral, ha de haber elección, y para que sea posible la elección, es necesario que exista algo diferente de mí mismo. De forma similar, para que sea posible la acción moral, ha de existir algún reto, algo que exista en oposición a mí mismo, o al menos algo que constituya una oposición potencial de mi actividad. De modo que para que yo pueda ser un ser moral es necesario que haya un mundo que no sea yo, un mundo de objetos que puedan dificultar mi actividad. Partiendo de la base de este argumento principal Fichte desarrolló una filosofía según la cual lo que es primario y original es la voluntad moral noumenal, y esta voluntad introduce en la existencia el mundo de los fenómenos como requisito para la objetivazión de la ac-

[11] Cfr. mi formulación de la idea de Popper, que él mismo consideró correcta: «Si la teoría de Newton no es un conjunto de verdades inherentes al mundo y derivado por el hombre de la observación de la realidad, ¿cuál fue su origen? La respuesta es que su origen es Newton» (Bryan Magee, *Popper*, págs. 29-30). O: «A todos los niveles, nuestro conocimiento sólo puede componerse de nuestras teorías. Y nuestras teorías son producto de nuestras mentes» (*Ibid.*, pág. 34). Cfr. también Chomsky: «Entiendo que una de nuestras facultades —uno de nuestros órganos mentales, si se quiere— es lo que podríamos llamar la capacidad de desarrollar una ciencia, la capacidad de crear teorías explicativas inteligibles en determinados campos. Si echamos un vistazo a la historia de la ciencia, descubrimos que, cada vez que se planteaban preguntas particulares en un nivel particular de comprensión, era posible llevar a cabo innovaciones importantes mediante la imaginación para llegar a teorías que presentaban un perfil inteligible de ese subdominio del universo... Siempre que ello es posible desarrollamos teorías inteligibles y realmente alcanzamos una determinada comprensión de un aspecto del mundo» (*Men of Ideas*, ed. Bryan Magee, pág. 216).

tividad moral. Así, los dos mundos de lo moral y lo empírico no son lógicamente inconexos como Kant los presentaba: uno presupone al otro, y su creación está vinculada.

Sin profundizar más en el tema podemos señalar de inmediato que esta filosofía tiene los siguiente rasgos en común con la de Schopenhauer. 1. El aspecto primario y fundamental del mundo se describe como voluntad —aunque por supuesto ambos filósofos utilizan la palabra de diferentes modos. 2. Todo el mundo de los fenómenos se considera creación de esta voluntad. 3. Dicho acto de creación es un acto «libre» por parte de la voluntad en el sentido de que está fuera del dominio del principio de la razón suficiente. 4. Dado que este dominio de la casualidad natural coincide en extensión con el dominio del conocimiento natural, de la compensación y la razón, y por lo tanto del intelecto, el intelecto es una creación de la voluntad, y ésta existe para servir a sus fines. 5. El hombre no es primariamente una criatura racional; lo que es primario en el hombre no es la razón sino la voluntad. 6. Es inherente a la naturaleza misma del mundo de los fenómenos, constitutivo de su ser, el hecho de que obstaculiza o incluso se opone a la actividad voluntaria de los individuos. 7. La moral y la ontología son considerados dos lados de una misma moneda, no cosas inconexas como en Kant: la unidad moral del mundo, y la unidad ontológica y epistemológica del mundo, se derivan de la misma fuente de modo tal que la existencia misma del mundo tiene significación moral. 8. Toda esta filosofía es considerada el paso adelante natural después de la de Kant, y por tanto la culminación de la obra de Kant: desarrolla aspectos de su pensamiento de los que él mismo no fue consciente; y los puntos en los que difiere de su filosofía son considerados más bien corrección de sus errores que rechazo de dicha filosofía.

A pesar del diferente uso de la palabra «voluntad», y a pesar de que he ignorado todas las cosas que diferencian ambas filosofías —y por lo tanto he destacado artificialmente los rasgos que tienen en común— no podemos dejar de sorprendernos, creo, ante todas estas similitudes. No puedo evitar sospechar que durante los dos años en que el estudiante Schopenhauer asistió a las clases de Fichte su mente asimiló muchas más cosas de lo que él mismo pensaba. Todo los pensadores son susceptibles de influencias intelectuales inconscientes, y en este caso la profunda complejidad del modo de expresión de Fichte probablemente facilitó esta influencia; suponiendo que sus clases, aunque complejas, no eran realmente un montón de palabras vacías, era lógico que alguien con el talento específicamente filosófico de Schopenhauer las asimilara más de lo que él mismo creyó.

Schopenhauer no criticó a Schelling tanto como a Fichte: lo trató más bien con condescendencia que con insultos directos. Pero, como el de Fichte, su pensamiento contenía rasgos de verdadera originalidad

y valor, y que ejercieron una notable influencia. Durante una vida larga y prolífica, desarrolló su pensamiento a lo largo de un buen número de fases diferentes y en ocasiones incompatibles. La más famosa y, hasta el siglo XX, la más influyente de todas fue la llamada Filosofía de la Naturaleza, que defendió hacia finales de siglo. El mismo Schopenhauer mencionaba a regañadientes «el innegable mérito de Schelling en su *Naturphilosophie,* que es también el mejor de sus muchos intentos diferentes, y de sus nuevos puntos de partida»[12]. En su filosofía, Schelling describía la totalidad de lo que existe como algo que evoluciona perpetuamente, y que por lo tanto debe ser concebido desde el punto de vista de la dirección que toma esta evolución, que conduce hacia una conciencia de sí cada vez mayor. Dado que lo que forma parte de este proceso es la totalidad de lo que existe, toda la realidad puede considerarse como un único organismo evolutivo. Los pasos más importantes en este proceso han sido, en primer lugar, el surgimiento de lo orgánico a partir de la naturaleza inorgánica, y después, dentro de la naturaleza orgánica, el surgimiento del hombre. Lo más importante es que es precisamente *dentro* del mundo natural donde ha surgido el hombre, donde se ha desarrollado, y sigue estando inseparablemente ligado a él; forma un todo con él. El hombre es, literalmente, materia espiritualizada. De modo que el espíritu humano, que ha ido surgiendo a lo largo de fases sucesivas dentro del mundo material, puede ser considerado la esencia íntima de ese mundo, dotada de conciencia: el espíritu es naturaleza invisible. Por lo tanto la naturaleza ha de ser visible al espíritu. Ambas cosas son, en el fondo de su ser, una. Cualquier visión de la realidad que las conciba como separadas es equivocada. Lo que es más, ambas son esencialmente creadoras. Vemos a nuestro alrededor que la naturaleza es creadora, *natura naturans,* que cada día crea millones de plantas nuevas y animales de todo tipo, con una profusión simplemente increíble. Pero del mismo modo el espíritu humano es perpetuamente creador, y en formas diversas, de las que el arte es la superior. La única diferencia entre los dos procesos de creación es que en la naturaleza el proceso es inconsciente, mientras que en el hombre es consciente de sí. En el caso del hombre, es la propia conciencia de su actividad creadora lo que le revela las mayores profundidades de su propio ser. Pero esto sólo puede significar que en la creación del mayor arte se alcanza el propósito definitivo de la existencia del mundo, pues la conciencia de sí del espíritu ha de implicar conciencia de su identidad con la naturaleza, y el logro de la conciencia de sí por parte de la realidad total es el propósito de toda existencia.

Como la filosofía de Fichte, la filosofía de Schelling tiene un gran número de rasgos en común con la de Schopenhauer. La afirmación de

---

[12] *Parerga und Paralipomena,* i.

que la naturaleza es espíritu visible me parece sospechosamente similar a la afirmación de que el mundo de los fenómenos es la manifestación perceptible de lo noumenal. Schelling y Schopenhauer conciben ambos el mundo de los fenómenos como esencialmente evolutivo; ambos consideran que la fuerza impulsiva fundamental de este proceso evolutivo no es racional ni mental; ambos consideran que el objetivo del proceso es la consecución de la conciencia de sí lo que existe; ambos consideran que el hombre ha surgido en el curso de este proceso con el fin de servir a los fines de dicho proceso; ambos afirman que la naturaleza íntima del hombre y del mundo natural es idéntica; ambos consideran que el arte es la actividad más elevada del hombre, o al menos se encuentra entre las actividades más elevadas del hombre y que nos presenta la naturaleza última de lo que existe (aunque en el caso de Schopenhauer, se consideraba que la música es el único arte que cumple esta función). Se podría decir que Schelling y Schopenhauer ocupan una posición singular respecto de todos los demás filósofos conocidos, desde el punto de vista de la importancia que atribuyen al arte en el esquema total de las cosas. Para Schopenhauer, toda la filosofía de Schelling es superficial porque sus aplicaciones afectan fundamentalmente al mundo de los fenómenos —como ya indica la denominación «Filosofía de la naturaleza»— pero, sin embargo, lo que los dos filósofos dicen a propósito de este mundo de los fenómenos es similar, en los diferentes puntos que acabo de mencionar.

Es indudable que Schelling influyó mucho más que ningún otro filósofo en el movimiento romántico alemán. Ello se debió principalmente a que su insistencia en la identidad del hombre y la naturaleza, y en la importancia cuasi religiosa del arte, convenía perfectamente a determinados rasgos fundamentales del romanticismo, como también su antirracionalismo, y su concepto de los genios creadores como encarnaciones de la *raison d'être* del mundo. Muchos de los principales románticos consideraron que había ordenado en un sistema conceptual las verdades últimas que se expresaban individualmente en las obras del gran arte. Su relación de amistad con determinadas personalidades contribuyó a fomentar su influencia: muchos de los artistas románticos alemanes más conocidos fueron amigos suyos, entre ellos Goethe, Weber, Hölderlin y Novalis, y su mujer había sido anteriormente esposa de August Schlegel. Sin embargo, no sólo influyó a románticos alemanes: la obra de Coleridge le debe mucho a Schelling, intelectualmente, y a través de Coleridge, la influencia de Schelling se extendió por el romanticismo inglés.

El pensamiento de Schelling, en parte porque fue tan camaleónico y variable, era muy sugerente, y muchas de las ideas que apuntó no se asimilaron ni se desarrollaron plenamente hasta el siglo XX. Por ejemplo, hoy en día se reconoce que fue precursor de la psicología Gestalt

(véase *Encyclopaedia of Philosophy* de Macmillan, volumen vii, pág. 307). Ernst Cassirer consideraba a Schelling su único precursor importante en cuanto a que estudió filosóficamente el mito (véase las muchas referencias a Schelling en la obra de Cassirer *The Philosophy of Symbolic Forms*, volumen 2, *Mythical Thought*). Y en la fase final del desarrollo de su filosofía (cuando casualmente entre los asistentes a sus clases en Berlín se encontraban Kierkegaard, Burkhardt, Engels y Bakunin) Schelling trató directamente lo que muchas personas hoy en día concebirían como la pregunta última del existencialismo en sus propias palabras, «la pregunta última desesperada: ¿por qué existe algo en vez de nada? ¿Por qué no existe la nada?». Hemos visto antes que esta pregunta había sido planteada anteriormente por Leibniz y fue reiterada por Schopenhauer[13]; pero Schelling había escrito ya en 1785, antes de que naciera Schopenhauer, que «la principal función de la filosofía es la solución del problema de la existencia del mundo». A Kierkegaard no le gustaban las clases de Schelling, y dejó de asistir a ellas, pero lo cierto es que su filosofía sigue siendo un centro de interés para los existencialistas postheideggerianos de hoy, y se le cita muchas veces en las obras de éstos. Así pues, en general se puede asegurar que el pensamiento de Schelling tenía un contenido real, que influyó de un modo fundamental en muchas personas de gran talento, y que publicó, antes que Schopenhauer, muchos pensamientos que Schopenhauer consideraba dignos de ser publicados.

La relación entre el pensamiento de Schopenhauer y el de Hegel fue, en un sentido, la opuesta a la relación entre su pensamiento Fichte y Schelling. Como he demostrado, la obra de estos dos llevaba implícitas similitudes muy relevantes con la de Schopenhauer, pero la irritación que le producía el modo en que utilizaban el lenguaje y la argumentación le impedía reconocerlas. Cuando otros las señalaban, él las despreciaba condescendientemente: «Mis obras apenas habían despertado interés cuando se planteó la disputa de prioridad en relación a mi idea fundamental, y se afirmó que Schelling había dicho en una ocasión "tener voluntad es originaria y primariamente ser", y otras cosas parecidas. En relación a este tema, ha de observarse que la raíz de mi filosofía se encuentra en la filosofía kantiana, especialmente en la doctrina de Kant sobre los caracteres empíricos e inteligibles, pero en general en el hecho de que, cada vez que Kant se acerca a la cosa en sí, ésta se presenta, a través de un velo, como *voluntad*. Llamo la atención sobre esto expresamente en mi "Crítica de la filosofía kantiana", y en consecuencia, he dicho que mi filosofía es sólo la suya, aunque llevada a sus últimas consecuencias. Por lo tanto, no debe sorprendernos que

[13] Véase también Wittgenstein: «Lo místico no es *cómo* existen las cosas en el mundo, sino el *hecho* de que existan» (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 6. 44).

Fichte y Schelling, que también parten de Kant, presenten aspectos de esta idea fundamental, aunque no presentan orden, continuidad ni desarrollo y, por lo tanto, deben considerarse vagos predecesores de mi doctrina. Sin embargo, en general puede decirse a este respecto que, antes del descubrimiento de toda gran verdad, se manifiesta un sentimiento previo, un presentimiento, un esbozo desdibujado de dicha idea, como visto a través de la niebla, y se producen intentos de comprenderla porque el progreso de la época prepara el camino para ello. En consecuencia, va precedida de expresiones aisladas; el verdadero autor de una verdad es aquel que la ha reconocido desde su fundamento y que la ha desarrollado hasta sus consecuencias; aquel que ha desarrollado todo su contenido y ha analizado su alcance; y aquel que, plenamente consciente de su valor e importancia, la ha expuesto clara y coherentemente... Colón fue el descubridor de América; no lo fue el primer náufrago que fue arrastrado hasta allí por las olas»[14].

Por el contrario, en el caso de Hegel, la parte más significativa de su filosofía es radicalmente diferente de la de Schopenhauer. De hecho, algunas de las contribuciones más significativas de Hegel al pensamiento corresponden directamente a los defectos de la filosofía de Schopenhauer. Esto obviamente ayuda a explicar porqué Schopenhauer era tan reacio a reconocer su valor. Ya he puesto como ejemplo antes el pensamiento de Hegel de que la historia de las ideas es constitutivo de todas las ideas, y la historia del arte lo es de todo arte, pensamiento que Schopenhauer —a pesar de que fue siempre un estudiante brillante y con un respeto especial por los clásicos— sorprendentemente no aceptó, a pesar del hecho de que era plenamente consciente no sólo de que la historia de la filosofía había sido determinante para su propia filosofía, sino del modo en que lo había sido. (Incluso llegó a citar el carácter esencialmente histórico de la filosofía de Hegel como ilustración de su falsedad.) Otro ejemplo importante de complementariedad entre los dos filósofos es la idea de Hegel de que, precisamente porque todos los aspectos de la cultura y la civilización están constituidos por sus propias historias, todas son esencialmente fenómenos sociales; y una de las consecuencias de esto es que el concepto liberal clásico de que los individuos independientes se juntan para formar una sociedad y tomar decisiones dentro de ella es profundamente incomprensible. Los individuos mismos están constituidos en gran medida por la sociedad. Su lenguaje les proporciona las categorías en las que piensa, y todo lo relacionado con su apariencia y sus valores está influido social e históricamente. Esto significa que la relación del individuo con su propia sociedad es orgánica, no mecánica, y significa también que el individuo tiene una relación especial con los otros miembros de

[14] *Parerga und Paralipomena*, i.

la misma sociedad —es como ellos por dentro, por decirlo de alguna manera; son el tejido del mismo organismo social— que es fundamentalmente diferente de la relación que tienen con los miembros de otras sociedades. Todas estas ideas válidas e importantes Schopenhauer —con su visión política típicamente humeana, su individualismo y su misantropía radical— era incapaz de compartir todas estas ideas válidas e importantes. Es significativo el hecho de que sigan siendo los filósofos que, en lo que se refiere a la política, están en línea directa de descendencia en relación al liberalismo clásico, como Russell y Popper, quienes no consiguen comprender la idea de Hegel. Pero a pesar de la talla de estos escépticos, me encuentro incapaz de considerar que se pueda dudar de la existencia de un contenido genuinamente importante e inteligible en la filosofía de Hegel.

En cuanto a la influencia de Hegel, es difícil negar el modo en que Walter Kaufmann lo describe como «uno de los filósofos más influyentes de todas las épocas: de hecho la historia de la filosofía desde su muerte puede entenderse como una serie de reacciones contra él y contra sus seguidores. Poco más de un año después de su muerte, quedaban pocos seguidores suyos, pero una parte importante de su pensamiento había sido asimilado por sus contrarios, y para tener una buena perspectiva histórica de Kierkegaard y Marx, del Marxismo y el existencialismo, del pragmatismo y la filosofía analítica, de la neoortodoxia y la llamada nueva crítica, la influencia de Hegel ha de tenerse en cuenta como uno de los factores fundamentales»[15]. Esto es ciertamente así, y aunque sólo sea por eso, considero que toda negativa a tomar en serio la filosofía de Hegel es imposible de defender. Lo que hace que en nuestros días sea tan fácil simpatizar con la hostilidad hacia Hegel es el hecho de que fue el precursor filosófico común de las dos formas más destructivas de totalitarismo que han afligido al mundo desde su muerte: el nazismo, a través de su influencia en el desarrollo del nacionalismo alemán, y el comunismo, a través de su influencia decisiva en Marx. Sin embargo, negar su capacidad por estos motivos me parece tan absurdo como lo sería negar la genialidad de Karl Marx. Es cierto que las ideas de ambos desempeñaron un papel importante en la formación de estados que asesinaron a muchos millones de sus propios ciudadanos; pero también es cierto que ambos hicieron contribuciones de gran valor al pensamiento humano.

---

[15] *The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers*, editado por J. O. Urmson, pág. 157.

Apéndice II

Schopenhauer y los pensadores posteriores

Hacia el final del capítulo 1 mencioné algunas de las razones por las que la reputación de Schopenhauer comenzó a extenderse a mediados y finales de la década de los 50, y de qué modo lo hizo. Ese enorme caudal de artículos, conferencias y referencias, repentino y sin precedentes, no se desvaneció después del primer momento de esplendor, como suele ocurrir con las modas intelectuales, sino que fue afirmándose y extendiéndose, de modo que casi todas las personas que estaban al corriente de las tendencias del pensamiento contemporáneo comenzaron a encontrarse con el nombre de Schopenhauer o bien entonces o en algún momento de la década siguiente. Hacia final del siglo había comenzado a ser considerado de forma general uno de los «grandes filósofos». El periodo de mayor fama e influencia de Schopenhauer se extendió entre 1880 y la primera guerra mundial. Después, aunque su nombre siguió siendo conocido por las personas cultas, el conocimiento de su obra disminuyó hasta el punto de que incluso la mayoría de los filósofos dejaron de estudiarla. En los últimos años se ha invertido esta tendencia; por fin hoy en día se están produciendo indicios inconfundibles de un mayor interés por su obra.

Esto se debe a muchos factores. Existe un desencanto generalizado cada vez mayor ante el positivismo y la tradición empírica, y en consecuencia se está produciendo una vuelta a Kant y a las tradiciones de pensamiento que surgieron a raíz de él. Y de los filósofos que están en esa tradición, Schopenhauer tiende a ser el más aceptable para lectores educados en el empirismo: su obra fue descrita hace mucho tiempo como «Kant visto por los ojos de un empirista británico». Se recordará que él mismo confesó que trataba de escribir como Hume. Su fidelidad a la racionalidad, la argumentación, la claridad y los criterios científi-

cos para dar validez a cuestiones empíricas, es profundamente atractiva para los lectores anglosajones, y constituye un constraste casi cómico con la filosofía desarrollada por las tradiciones que se derivaron de Hegel o de Marx. Lo que es más, muchas de las que se consideran ideas «modernas» acerca de la ciencia, la religión, la psicología, el sexo y otros temas de preocupación importantes fueron planteadas por primera vez en obras de Schopenhauer, en ocasiones de un modo sorprendentemente abrupto. Los filósofos han comenzado a comprender, con cierto retraso, que la influencia de Schopenauer sobre Wittgenstein fue tan importante que su obra no puede comprenderse sin tener en cuenta a nuestro filósofo. Es considerado en otros círculos uno de los precursores del existencialismo humanista. Por estas razones entre otras se está convirtiendo de nuevo en un centro de interés para los filósofos, algunos de los cuales pertenecientes a tendencias incompatibles.

Sin embargo, recién estrenada su fama los aspectos del pensamiento de Schopenhauer que llamaron la atención de sus lectores y que tenían capacidad de atraerlas o de ejercer influencia sobre ellos no eran las que hoy consideramos más importantes. Sin ánimo de exponerlas por orden de importancia, en primer lugar estaba su ateísmo: Schopenhauer fue, tal vez sorprendentemente, el primer gran filósofo occidental que declaró su ateísmo. (Hobbes y Hume, que posiblemente fueron ateos, trataron a toda costa de evitar que se les relacionara con el ateísmo; y todos los demás grandes filósofos desde la caída del Imperio romano habían sido cristianos.) Hacia mediados del siglo XIX, una proporción importante de personas inteligentes y con gran formación había dejado de creer en Dios, sin embargo no disponían de ningún gran sistema de pensamiento que les dispensara del concepto de Dios, a excepción del implícito en la ciencia. Junto a este aspecto, y relacionado con él en cuanto a que aumentó el interés que despertaba la obra de Schopenhauer, estaba su trágica visión de la vida. Contrastaba sorprendente con el optimismo de corrientes alternativas de pensamiento, ya sea religiosas, científicas, neokantianas, liberales-inglesas, liberales-continentales, socialistas o nacionalistas. Después estaba su evolucionismo que, después de Darwin, se convirtió en una de las características más destacadas den pensamiento «avanzado» en la segunda mitad del siglo XIX. Schopenhauer fue el primer gran filósofo que analizó la mente desde el punto de vista biológico, que la consideró primera y fundamentalmente un órgano físico, un mecanismo de supervivencia cuyas operaciones deben explicarse a partir de las funciones para las que ha evolucionado; y uno de los primeros que en consecuencia no concibió al hombre como animal racional, dado que la mente no es un espectador sino un instrumento, construido no para la observación distanciada del mundo ni para la adquisición impersonal de conoci-

miento sino para alumbrar el campo de acción, y por lo tanto no es soberana sino que está subordinada a los fines de la voluntad. Esta idea fue tan influyente como cualquiera de las demás, y fue aceptada por muchas personas que llegaron a convencerse de que la idea convencional del lugar que ocupa el intelecto en la vida humana era insostenible. Además, Schopenhauer había estudiado mucho más que ningún otro la importancia del inconsciente en una época en la que se empezaba a hablar por primera vez de este concepto. La novedad de todas estas ideas fue lo que más sorprendió a la mayoría de sus lectores en las décadas siguientes a su muerte, novedad que, como es evidente, no es tal para nosotros ni lo volverá a ser nunca. A estos atractivos aún hay que añadir otros. Los logros espectaculares del siglo XVII en la ciencia y en las matemáticas, que tanto tiranizaron a la filosofía durante doscientos años, comenzaron a salir de su posición de domino exclusivo después de la Ilustración, con el resultado de que durante el siglo XIX gentes muy instruidas comenzaron a insistir cada vez más en modos alternativos de explorar la experiencia humana, por ejemplo, el movimiento romántico elevó las artes a algo cercano a la religión, y esto se extendió tanto en el ambiente general que durante el resto del siglo, casi todos los europeos cultivados, y no sólo los románticos, atribuyeron a una importancia sin precedentes al arte en el esquema total de las cosas. La contribución de Schopenhauer a todos estos desarollos históricamente importantes del pensamiento y las actitudes de mediados y finales del siglo XIX, fue mayor que la de ningún otro.

Así pues, hacia finales de siglo la obra de Schopenhauer constituyó una influencia importante. En algunos lugares esta influencia fue especialmente notable[1]. Por tanto, no es fácil desenmarañar su hilo del tejido del tiempo y exponerlo claramente ante el lector. En algunos puntos no es más que un aroma, un acento, un color; en otras ocasiones su presencia está extendida en una región inesperada por el uso singular de una de las expresiones o imágenes de Schopenhauer. Dado el carácter marcadamente aforístico de su prosa, empezó a ser un autor muy citado, pero como índice de influencia esto puede resultar confuso, por ejemplo Darwin citó a Schopenhauer en *The Descent of Man* (capítulo 20, segundo párrafo), pero da la sensación de que Darwin nunca leyó a Schopenhauer sino que tomó la cita de un artículo que había aparecido en *Journal of Anthropology* en enero de 1871 bajo el título «Schopenhauer y el Darwinismo» que naturalmente leyó con interés. Sin embargo ha habido algunos pensadores posteriores a Schopenhauer sobre quienes su influencia fue tan grande que su obra no puede comprenderse sin referencia a ella. Entre ellos se incluyen dos filósofos importantes,

[1] Por ejemplo, en Viena. Véase *Wittgenstein's Vienna* por Allan Janik y Stephen Toulmin.

Nietzsche y Wittgenstein. El resto de este apéndice tratará de Nietzsche y otras figuras importantes hasta comienzos del siglo XX, y después de Wittgenstein. Sin ánimo de sugerir que los artistas no sean pensadores, dejaré para apéndices posteriores, por seguir un cierto orden, la discusión del modo en que en ellos se manifiesta la influencia de Schopenhauer.

Según sus propias palabras, Schopenhauer fue quien le permitió a Nietzsche ser filósofo. Esto se debió no a un proceso de conversión o de revelación externa, sino a que le ayudó a encontrar su verdadero yo. Había comenzado buscando la distinción académica y consiguiéndola con una precocidad sin precedentes. La universidad en la que estudió en Leipzig, le concedió su doctorado sin exigirle que presentara una tesis ni someterle a un examen, para permitirle que ocupara, a los veinticuatro años, el cargo de catedrático asociado de filología clásica en la universidad de Basilea, donde fue nombrado catedrático el año siguiente. Su mentor Friedrich Ritschl escribió, «en Alemania, este tipo de cosas no sucede nunca». A los veinticinco años, Nietzsche ya estaba muy cerca de convertirse en un especialista en clásicas de fama internacional (que es lo que consiguió uno de sus mejores amigos de juventud, Erwin Rohde). Pero en vez de ello, siguiendo el ejemplo de Schopenhauer, abandonó su carrera y adoptó el modelo de vida de Schopenhauer, completamente independiente de las universidades y de cualquier otra institución o autoridad, y manifestó reiteradamente el desprecio que sentía por los académicos en general y por los filósofos universitarios en particular; una vida de extremado aislamiento personal y de soledad, durante la cual el mundo ignoró su obra casi totalmente hasta después de que hubiera dejado de escribir, en un momento en el que ya no podía comprender el éxito de su obra porque había perdido el juicio. Los dos tenían muchas características personales en común: ambos eran grandes psicólogos, amantes apasionados de la música, estilistas supremos del lenguaje, ambos despreciaban a la generalidad de la humanidad y el mundo que les había tocado vivir, veneraban las antigüedades, eran ateos, odiaban a las mujeres, amaban a los animales, eran racistas, antisocialistas, despreciaban a Alemania y a los alemanes a pesar de que eran alemanes: podríamos prolongar mucho más esta lista de similitudes de carácter y opinión. No ha de sorpendernos el hecho de que cuando Nietzsche se topó con la obra de Schopenhauer por primera vez tuviera la sensación de que había encontrado un filósofo que escribía para él personalmente.

El descubrimiento ocurrió en una tienda de libros de segunda mano en Leizpzig en otoño de 1865, cuando Nietzche era un estudiante de veintiún años. Cogió una copia de *El mundo como voluntad y representación* sin saber nada de ella, la compró por intuición, se la llevó a casa y comenzó a leerlo. El efecto fue inmediato. «Soy de esa clase de lectores

de Schopenhauer que saben con seguridad después de haber leído la primera página, que leerán cada página, y prestarán atención a todo lo que diga. Mi confianza en él fue instantánea, y sigue siéndolo hoy como hace nueve años. Lo diré claramente, aunque tal vez con cierta arrogancia: entendí su obra como si la hubiera escrito especialmente para mí»[2]. Esta cita tomada de una explicación de la experiencia que Nietzsche publicó en 1874 bajo el título *Schopenhauer como educador*, la tercera de sus cuatro *Consideraciones intempestivas* (*Unzeitgemässe Betrachtungen*). Como él mismo señalaría más tarde, en *Ecce homo* (1888): aunque *Schopenhauer como educador* se presenta como una explicación del descubrimiento de Schopenhauer por parte de Nietzsche, en realidad es una explicación de su descubrimiento de sí mismo. Cuenta cómo, en la época en la que descubrió a Schopenhauer, ya estaba buscando semiinconscientemente a alguien que le enseñara cómo ser un filósofo en las circunstancias poco propicias del momento. Schopenhauer se lo enseñó insistiendo en tres cosas: en primer lugar, independencia intelectual de todo lo que está fuera de uno mismo e integridad para perseguir la verdad sea la que sea, sin tenerse en cuenta a sí mismo ni a los demás; en segundo lugar, el tipo especial de coherencia que ello ha de conferir a la obra resultante; y en tercer lugar, la realización de toda esta vocación con gusto, entusiasmo, y disfrute de la aventura y de la conquista.

El primero de estos puntos presupone la osadía que es suponer que realmente pensamos, y ello a su vez requiere penetrar en las profundidades de uno mismo. «¿Cómo puede el hombre conocerse a sí mismo? Esto es algo oscuro y oculto; así como se dice que la liebre tiene siete pieles, el hombre puede quitarse siete veces setenta pieles y aún no ser capaz de decir: "Ese eres tú como realmente eres, eso ya no es una mera apariencia externa." Además, es doloroso y peligroso profundizar en uno mismo de este modo y descender violenta y directamente al eje del propio ser. Al hacerlo, un hombre podría herirse fácilmente, de suerte que ningún doctor pudiera curarlo»[3]. El hecho de que fuera Schopenhauer quien le permitió hacerlo es la razón de que Nietzsche considerara que él fue su gran liberador, y por lo tanto su principal, educador. «Tus verdaderos educadores y conformadores exponen el verdadero significado original de tu ser, y su material básico, que es algo muy difícil de educar o conformar y cuyo acceso es en cualquier caso difícil dado que está trabado y encadenado. Tus educadores no pueden ser otra cosa que tus libertadores. Y ese el el verdadero secreto de toda educación...»[4]. En este contexto, es revelador señalar que, según el bió-

[2] Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, cap. 2.
[3] *Schopenhauer como educador*, cap. 1.
[4] *Schopenhauer como educador*, cap. 1.

grafo de Freud, Ernest Jones, Freud «dijo en varias ocasiones que Nietzsche había llegado a un conocimiento de sí mismo mucho mayor que ningún otro hombre que hubiera vivido jamás, o que fuera a vivir jamás».

Al poco tiempo de descubrir a Schopenhauer, Nietzsche ya se describía a sí mismo como schopenhaueriano, y siguió considerándose schopenhaueriano durante muchos años. Sin embargo, poco antes de que saliera de Leipzig, se erigió otro ídolo junto al pedestal de Schopenhauer, y ese ídolo fue Wagner. El 28 de octubre de 1868, Nietzche escuchó los preludios de *Tristán e Isolda* y de *Los maestros cantores*, y se sintió flotar. «No puedo mantener una actitud crítica distante al escuchar esta música; todos los nervios de mi ser se conmueven...»[5]. Once dias después conoció al compositor. «Es un hombre sorprendentemente enérgico y animoso, habla muy deprisa, es extremadamente ingenioso, y se muestra muy alegre en compañía de sus amigos íntimos. Durante la velada, mantuvimos una larga conversación sobre Schopenhauer, y podrás imaginar la enorme alegría que sentí al oírle decir, con un entusiasmo indescriptible, cuánto le debía a Schopenhauer, y oír cómo describía a Schopenhauer como el filósofo que había reconocido la verdadera naturaleza de la música»[6]. El culto a Schopenhauer compartido por ambos fue indudablemente una de las cosas que propició el que en aquel momento surgiera una sincera amistad que se desarrollaria después. Nietzsche comprendió que, para él al menos, esa amistad estaba muy relacionada con Schopenhauer. El siguiente verano le escribió a Erwin Rohde: «Wagner encarna todas las cualidades que se podrían desear. El mundo no tiene la menor idea de su grandeza como hombre ni de su excepcional naturaleza. He aprendido mucho de mi amistad con él: es como dar un curso práctico de filosofía schopenhaueriana»[7]. Aproximadamente en la misma época escribió a Wagner: «Los momentos más elevados y más inspirados de mi vida están todos relacionados con tu nombre, y sólo conozco a otro hombre, cuyo intelecto es gemelo del suyo, Arthur Schopenhauer, a quien venero tanto como a ti, sí, incluso más, como *religione quadam*»[8]. Está claro que hacia esta época Wagner y Schopenhauer estaban tan relacionados en la mente de Nietzsche que en cierto sentido los concebía como una especie de personalidad compuesta. Como ha señalado uno de sus biógrafos ingleses, R. J. Hollingdale (evidentemente recogiendo la frase de Nietzsche que acabamos de citar): «Wagner y Schopenhauer combinan ahora

---

[5] Carta a Erwin Rohde, en *The Nietzsche-Wagner Correspondence* (traducción de Carolin V. Kerr), pág. 4.

[6] Carta a Rohde, 9 de noviembre 1868 (*ibid.*, págs. 8-9).

[7] *The Nietzsche-Wagner Correspondence*, pág. 15.

[8] *Ibid.*, pág. 12.

lo que es la nueva religión de Nietzsche, emocionalmente»[9]. Cuando Nietzsche pasó las siguientes Navidades como invitado de la familia de Wagner, su regalo de Navidad al compositor fue un retrato de Schopenhauer con el escudo de armas de Wagner en el marco.

Nietzsche y Wagner, ambos genios de primera fila y en diferentes terrenos, consideraban que su lectura de Schopenhauer había cambiado el curso de su vida y de su obra. Solían hablar sobre Schopenhauer. Su amistad, una de las más célebres en la historia de la cultura europea, constituye el tema de varias obras, y no hay necesidad de que entre ahora en la trayectoria de su madurez y de su desintegración[10]. Baste decir que en el ocaso de sus días, por encima de todas las hostilidades que se produjeron entre él y Wagner, Nietzsche recordaba sus conversaciones con Wagner como la experiencia más enriquecedora de su vida. Ni que decir tiene, sus discusiones acerca de Schopenhauer posibilitaron un contexto más amplio para conversaciones sobre otras cosas. Varias décadas más tarde, en 1914, la hermana de Nietzsche recordaba una ocasión en la que todos habían salido juntos. «Wagner, Frau Cosima y mi hermano empezaron a hablar de la tragedia de la vida humana, de los griegos, de los alemanes y de sus planes y deseos mutuos. Nunca había oído, ni oiría después, una armonía tan maravillosa en la conversación de tres personas tan fundamentalmente diferentes. Cada uno tenía sus ideas personales, insistía en sus propios temas, sin embargo el conjunto era como una sinfonía extraordinariamente hermosa. Cada una de estas tres naturalezas extrañas estaba en su cumbre, cada una brillaba con luz propia, y sin embargo ninguno era eclipsado por ninguno de los demás»[11]. En su vida posterior, Nietzsche recordaría este periodo como el paraíso perdido. En *Ecce Homo,* escrito sólo semanas antes de su colapso final, escribió: «Ahora que estoy hablando de las recreaciones de mi vida necesito decir una palabra para expresar mi gratitud por aquello que, con mucho, más profunda y cordialmente me ha recreado. Esto ha sido, sin ninguna duda, el trato íntimo con Richard Wagner. Estimo en muy poco el resto de mis relaciones humanas; mas por nada del mundo quisiera yo apartar de mi vida los días de Tibschen, días de confianza, de jovialidad, de azares sublimes, de instantes *profundos*... No sé las vivencias que otros habrán tenido con Wagner: sobre nuestro cielo no pasó jamás nube alguna... El primer contacto con Wagner fue también el primer respiro libre en mi vida... Llamo a Wagner el gran benefactor de mi vida.»

---

[9] De la página 22 del volumen que contiene la traducción de Hollingadale de *Ecce Homo,* publicado por Penguin Books, 1979.

[10] Probablemente la mejor explicación sea la que se encuentra en el cuarto volumen de *Life of Richard Wagner* de Ernest Newman.

[11] *The Nietzsche-Wagner Correspondence,* pág. 80.

La rebelión de Nietzsche contra Wagner y Schopenhauer fue más o menos inevitable. La admiración que sentía por los dos era tal que para alcanzar su propia madurez e independencia era necesario que la superara. Esta necesidad fue fomentada por cuanto que el rasgo principal de la influencia que Schopenhauer ejerció sobre él era el hecho de que le animaba a que se atreviera a ser él mismo. Y aún fue fomentada por el hecho de que la característica sobresaliente del genio de Nietzsche era precisamente la audacia con la que se atrevía a rechazar presunciones fundamentales y se enfrentaba a las consecuencias que ello pudiera tener de un modo directo. Pero al mismo tiempo, su rebeldía tenía un carácter innegablemente adolescente, ya que su actitud tanto ante Schopenhauer como ante Wagner había sido obviamente filial. Consideraba a Schopenhauer, como hemos visto, su principal educador. Wagner había nacido el mismo año que el padre de Nietzsche, tenía treinta y un años más que él, y ya era famoso en la esfera internacional cuando el estudiante Nietzsche lo conoció. Es muy frecuente en los conflictos de los adolescentes el hecho de que el rebelde esté obsesionado, y en ese sentido aún dominado, por aquello contra lo que se rebela; y así resultaría el caso de Nietzsche. Su obsesión con Wagner le duró toda la vida: citando a Hollingdale una vez más, Wagner fue «una influencia de la que, pese a todos sus esfuerzos, Nietzsche no podría librarse hasta su muerte». En el último año antes de caer enfermo publicó *The Wagner Case* y escribió *Nietzsche Contra Wagner* (su último libro).

En cuanto a la influencia de Schopenhauer, el desarrollo de la filosofía de Nietzsche conservó la insistencia de Schopenhauer en la primacía de la voluntad como punto cardinal, pero adoptó una actitud ante la voluntad que fue diametralmente opuesta a la de Schopenhauer. Consideraba que ello constituía un rechazo fundamentalmente de la enseñanza de Schopenhauer y escribió de él:

Lo que *enseñó* lo dejamos de lado;
Lo que *vivió,* eso permanecerá
¡He ahí un hombre!
No estaba sujeto a nadie.

El pensamiento de Nietzsche siempre fue muy personalizado, y parte de su estrategia consistía en decir cosas deliberadamente chocantes de quienquiera que estuviera criticando; de modo que es fácil encontrar en sus últimas obras observaciones acerca de Schopenhauer y Wagner que, tomadas de forma aislada, parecen expresar desprecio. Pero si recogemos todas las evidencias, no queda ninguna duda de que cuando murió su veneración por ambos estaba intacta, cuando murió

Wagner, le comentó a un amigo: «Es difícil ser durante seis años el enemigo del hombre a quien uno más admira»[12].

Durante la mayor parte de su vida activa Nietzsche jamás intentó elaborar un sistema filosófico del tipo del que habían elaborado Schopenhauer y Kant. Escribió principalmente (aunque no exclusivamente) en dos formas: ensayos largos y aforismos. Los mejores de estos últimos aportan destellos y ráfagas de entendimiento que no podemos imaginar integradas en un sistema filosófico engranado; de hecho, durante mucho tiempo Nietzsche creyó conscientemente que sistematizar era adaptar y por lo tanto tergiversar y falsificar. Pero en sus últimos cuatro años de actividad, comenzó a idear un libro que sería el compendio de la obra de su vida, un libro que por fin reuniría sus principales ideas y las expondría relacionadas entre sí. Iba a llamarse *La voluntad de poder*. Reunió cientos de páginas de material para ello, pero no llegó a escribirlo. (Varios editores han publicado diferentes recopilaciones de este material, lo que da lugar a una situación algo confusa.) Abandonó *La voluntad de poder* un año antes de su locura, y decidió reunir los elementos de su filosofía en una obra de cuatro partes bajo el título *La revalorización de todos los valores*. Sólo escribió la primera parte. Sin embargo, hacia esta época, estaban claras en su obra las líneas generales de un enfoque coherente, como él mismo había comprendido.

Nietzsche llegó a la conclusión de que el mundo de la experiencia real y posible, aquel al que Schopenhauer denominaba mundo de los fenómenos, era el único mundo que existía, que no existía el nóumeno, ni un reino ideal, ni Dios, ni un ámbito autónomo de valores ni de morales, y que todas estas cosas eran invenciones de los hombres. De modo que si no queremos engañarnos, y pretendemos ver las cosas como son, hemos de suprimir de nuestro modo de pensar cualquier cosa que contenga en alguna medida cualquiera de estas ilusiones. Esto que es tan fácil de decir, es sumamente difícil de hacer, ya que implica ir más abajo de nuestras premisas y creencias más profundas, y proceder desde ese nivel para crear otras nuevas. La independencia de mente con la que Nietzche se embarca en esta tarea asusta a casi cualquiera que lleve a cabo un intento serio de seguirle. A medida que los puntales y soportes del mundo se deshacen y quedan detrás de nosotros, nuestra orientación cotidiana desaparece. Nuestro guía, que va delante de nosotros, da muestras de regocijo, pero en nosotros, que somos más propicios al vértigo, surge la ansiedad a medida que la luz aumente, pero los mojones van desapareciendo; el aire nos deslumbra, se hace difícil respirar; aparece la agorafobia. «La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas... ¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?, esto

[12] J. P. Stern, *Nietzsche*, pág. 35 de la edición Fontana.

se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida»[13].

Nietzsche siempre estuvo de acuerdo con Schopenhauer en que lo esencial en este mundo nuestro es la energía, la fuerza que constituye todo y lo conduce; y coincidió con Schopenhauer también en dar a esa energía el nombre «voluntad», aplicando esta denominación, como Schopenhauer, tanto a la naturaleza orgánica como a la inorgánica. Pero sostuvo que al igualar esta voluntad con la voluntad de vivir (o, en el caso de la naturaleza inorgánica, con alguna especie de voluntad de existir no explicable) Schopenhauer había cometido un error que a primera vista podría parecer pequeño, pero que en realidad era muy importante. Esa voluntad tenía que igualarse con la voluntad de *sobrevivir*, y esto introduce un concepto de lucha sumamente importante. El único modo en que puede existir y continuar existiendo cualquier cosa que existe es imponiéndose a sí misma en su entorno, y conquistando subyugando, absorbiendo, desplazando o repeliendo en un sentido u otro, otras cosas que están a su alrededor. Las plantas, los animales y los hombres viven todos apartados entre sí, en el sentido literal de que se devoran entre sí, transforman lo que han devorado en su propia sustancia física: sobreviven y sólo pueden sobrevivir destruyéndose unos a otros. En cuanto a los seres humanos, además de devorar animales y plantas en general, destruyen a otros seres humanos casi en la misma medida, e incluso de modos más diversos. Nadie ha descrito esto de un modo más vivo, inolvidable incluso, que Schopenhauer. Pero, mientras que Schopenhauer rechazaba todo ello, que para él era una pesadilla, exclamando que sería preferible que no existiera nada a que la existencia se sostuviera de ese modo, Nietzsche —y aquí se produce el giro de su oposición diametral— insistió en que la vida era el valor supremo, en realidad el único, de modo que si se ama la vida, si se afirma la vida —si se dice *sí* a la vida, tal y como la expresa él mismo—y si la vida prevalece sólo en estos términos, entonces se aceptan estos términos. No se puede disfrutar la vida, gozar la vida, y al mismo tiempo rechazar las condiciones previas de la vida. De hecho, cuanto más se ama la vida *como es* (y no hay ninguna otra) más se disfruta de las condiciones previas que la permiten ser como es.

Para Nietzsche sencillamente era un hecho biológico que la evolución de la humanidad a partir del principio mismo de la vida, mediante un proceso continuo de desarrollo que fue dando lugar a especies cada vez más complejas, fue un fenómeno de aniquilación constante, cuyo principio básico era la supervivencia de los más fuertes (estaba muy influenciado por Darwin[14]), la eliminación perpetua de lo más

---

[13] Nietzsche, Prólogo a *Ecce Homo*.

[14] «No cabe la menor duda de que aunque el concepto que Nietzsche tiene de la vida

«bajo» por lo más «alto». Del mismo modo, la historia humana, la civilización y la cultura en todas sus formas se han desarrollado a partir de la bestialidad y la barbarie, sólo porque los más fuertes o lo más inteligentes, o los más ingeniosos, o lo más creativos, o los más valientes, o los más constantes, o los más enérgicos, o los más emprendedores, siempre se han impuesto sobre los que lo son menos. Si no fuera así, no habría civilización, ni siquiera habría humanidad. De modo que las personas que consideran que la eliminación del débil por el fuerte es un acto de barbarie están poniendo la realidad del revés. Y aquí llegamos a la oposición radical de Nietzsche a la moral de las tradiciones de la Grecia clásica y del Cristianismo. El principio fundamental y el más sencillo, de esta oposición consiste en que los procesos que han dado lugar a la evolución de especies superiores, y que, en la especie más elevada de todas ha dado lugar a la civilización, deben fomentarse, no obstaculizarse, deber ser aprobados, no denunciados; el reconocimiento de esto da lugar a valores auténticos y la negación de esto da lugar a valores inauténticos. De acuerdo con esta idea, le parecía obvio que la creación, el cuidado y la transmisión de todas las cosas que componen la civilización era obra de una élite mejor dotada, y que el resto de la humanidad era una especie de plebe; de modo que consideraba que era moral y culturalmente deseable que las actividades creativas de aquélla no debían ser paralizadas a causa de una indebida consideración ante ésta. Sin embargo, ésta, que es la mayoría, ha impuesto morales y valores en favor de ella misma, de suerte que las personas capaces de solucionar sus propios conflictos por sí mismas no deben hacerlo, sino que han de someterse a la mayoría; todos tienen que ser considerados iguales, independientemente de su habilidad o de su inteligencia; los débiles, los enfermizos, los anormales, y los improductivos no son eliminados sino, por el contrario, cuidados y protegidos por los fuertes y los sanos, a costa suya; etc. Estos conceptos morales, defendidos en nombre de la «humanidad» como fundamento necesario para la vida civilizada, son en realidad exactamente lo contrario: son contrarios a todos lo que ha hecho posible la evolución de la humanidad, y después, el desarrollo de la civilización. En otras palabras, durante los últimos doscientos años aproximadamente (Nietzsche fecha el comienzo de la decadencia en Sócrates) los principios en los que se ha basado, desde antes incluso de la ameba, se han invertido y han pasado a propagarse los principios opuestos que sólo puedan tener el efecto de impedir el avance y corromper lo que ya se ha alcanzado.

En esto consiste en realidad la «moral». Los individuos mejor dotados, como los demás, nacen en sociedades en las que se les inculca este

---

como proceso de lucha tiene algo que ver con Heráclito, está mucho más relacionado con Darwin y sus seguidores» J. P. Stern, *Nietzsche*, pág. 73.

tipo de valores desde que nacen, de modo que éstos se convierten en parte constitutiva de toda personalidad a un nivel tan profundo que es casi imposible que el individuo los descubra y se los plantee conscientemente. Así, el desarrollo natural de esta personalidad, tal y como se hubiera producido sin esta deformación, se le niega; el individuo, tal y como lo expresa Nietzsche, es desposeído de su mismidad. «... la *antinaturaleza* misma, considerada como moral [ha] recibido los máximos honores y [ha] estado suspendida sobre la humanidad como ley, como imperativo categórico... Que se aprendiese a despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se *fingiese mentirosamente* un «alma», un «espíritu», para arruinar el cuerpo; que se aprendiese a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad; que se buscase el principio del mal en la más honda necesidad de desarrollarse, en el egoísmo *riguroso* (¡ya la palabra misma es una calumnia!); que, por el contrario, se viese el valor *superior*... Esta única moral enseñada hasta ahora, la moral de la renuncia a sí mismo, delata una voluntad de final, *niega* el último fundamento de la vida»[15].

De modo que Nietzsche se declara radicalmente contrario a la moral, tal y como ha existido históricamente, y su programa es eliminarla y remplazarla por los valores opuestos, auténticos, de la naturaleza y la afirmación de la vida. «Esta es mi fórmula para la conquista de uno mismo por parte de la humanidad.» Es la parte más importante de su programa para «la revalorización de todos los valores». Cree que lo ha conseguido en sí mismo, mediante un proceso que hoy en día podríamos considerar de autoanálisis, en un sentido casi freudiano: el lector recordará sus propias palabras al respecto en las que afirmaba que era «doloroso y peligroso profundizar en uno mismo de este modo» y mi cita del tributo de Freud a su autoconocimiento singular. Si se acepta el juicio de Freud, entonces la afirmación de Nietzsche de que «Ha sido mi destino ser el primero... que se conoce a sí mismo, haciendo frente a las falacias de milenios» no carece de fundamento. Nietzche pensaba que como pionero que mostraba el camino sería el primero de muchos, y que esto reactivaría los procesos ya casi paralizados de la evolución y conduciría al desarrollo de un tipo de ser humano nuevo y superior, que él llamó *Übermensch*. Este concepto ha sido muy tergiversado. Nietzche se referia fundamentalmente a alguien que fuera capaz de ser su propio ser natural, de dar salida a sus instintos, sus impulsos, sus inclinaciones y sus deseos, de *ser* al máximo de sus posibilidades, auténtico y pleno, y de disfrutar de la espontaneidad y del placer de todo ello. En términos freudianos el *Übermensch* es un ser humano no reprimido, alguien no mutilado y no domesticado, sin inhibiciones morales ni de otra índole; alguien que haya carecido de Super-ego desde el principio,

[15] *Ecce Homo*, «Por qué soy un destino» 7.

y que sea todo Ego e Id. Por supuesto, entre los individuos que viven de este modo pleno, habría conflictos, y los peor parados sufrirían o moririan, pero así es como debe ser, y así es como la evolución ha avanzado siempre (y por supuesto esa es la razón de que sea creativa), y por lo tanto hemos de aceptarlo. «Considerar en general las *situaciones de peligro* de toda especie como objeción, como algo que hay que *eliminar*, es la *niaiserie par excellence* [máxima estupidez], es, vistas las cosas en conjunto, una verdadera desgracia en sus consecuencias, un destino de estupidez —casi tan estúpido como sería la voluntad de eliminar el mal tiempo— por compasión, por ejemplo, por la pobre gente...»[16].

En el pensamiento de Nietzsche falta claramente una consideración seria de si en estas circunstancias podría funcionar algo que pudiéramos llamar sociedad, y de qué manera. Se deduce de sus obras que la sociedad que defendía consistía en una masa conducida por una élite; pero pasa por alto otros problemas como por ejemplo cómo podrían relacionarse entre sí los miembros individuales de la élite según los principios de Nietzsche, cómo sería posible una organización a gran escala que requiriera cooperación entre los líderes, y cuál sería la naturaleza de las instituciones de esa sociedad. Sorprendentemente, el pensamiento de Nietzsche carece de una dimensión social o política (y, en consecuencia, de una dimensión histórica): escribe sólo en términos de individuos y masas anónimas, y como si la realización y la maduración propias del invididuo se dieran por supuestas. Sospecho, creo incluso, que las cuestiones que no se planteó eran irresolubles dentro de su enfoque.

Su indiferencia ante los problemas fundamentales de la ontología y la epistemología —sorprendente en un pensador tan conocedor de sí mismo y tan profundamente valeroso— constituye una deficiencia aún más asombrosa. Como señala J. P. Stern: «Nada es tan característico de su modo de pensar como su falta de interés por los problemas clásicos de la epistemología y su hábito de convertir todo problema epistemológico en un problema moral o existencial... No es el conocimiento o la búsqueda de conocimiento lo que es absoluto, sino la "vida" y el ser personal de aquellos que prestan atención a sus demandas»[17]. Esto le condujo a formular determinadas «soluciones» a lo que algunos de nosotros consideramos los problemas más fundamentales que no podemos por menos que considerar frívolas en un pensador tan audaz. En particular, su tratamiento de dos de los problemas más complejos a los que se enfrenta cualquier realista trascendental es absurdamente breve. Resuelve el primero de ellos, las antinomias del tiempo y el espacio, sencillamente afirmando la teoría del eterno retorno: todo

[16] *Ecce Homo*, 4.
[17] J. P. Stern, *Nietzsche*, pág. 66.

lo que sucede ha sucedido ya antes y volverá a suceder. En un número infinito de epiciclos anteriores, he estado sentado ante esta mesa, con esta pluma en la mano, escribiendo estas palabras, y lo volveré a hacer en un número infinito de epiciclos futuros. Necesariamente, se trata de la idea del eterno retorno del espacio así como del tiempo, y ello le permite concebir el tiempo y el espacio como interminables, pero no ilimitados, y así «responder» las preguntas que se plantean a ambos lados de cada antinomia. El segundo problema fundamental, el problema de nuestro conocimiento de los objetos, lo «resuelve» mediante una sencilla concesión al fracaso. Es perfectamente cierto, dice, que nuestra conciencia de los objetos ha de ser algo categóricamente diferente de los objetos mismos, y que el acceso directo a los objetos como son en sí mismos, independientes de las formas de nuestra experiencia de ellos, es algo que nunca podemos tener, de modo que la diferencia entre el mundo como es y el concepto que tenemos del mundo es en último término incomprensible para nosotros. Pero esto significa sólo que hemos de reconocer que la conciencia *como tal* está compuesta de ilusiones. Las verdades acerca del mundo sencillamente no están a nuestro alcance; tampoco podemos formarnos un concepto de cómo pueden ser. En este nivel epistemológico, el más profundo de todo, «el error y la desilusión son las condiciones de la vida, quiero decir los errores más profundos. Conocerlos no es estar libre de ellos»[18]. De modo que hemos de vivir con estos errores últimos que no podemos extirpar como mejor podamos, y no dejar que nuestra ignorancia perjudique nuestro ser.

Aunque estoy de acuerdo en que todo realista coherente debe reconocer que existe una diferencia radical, categórica entre el mundo y cualquier conocimiento que podamos tener de él, el hecho de hacerlo supone el planteamiento del problema, no su solución. El tratamiento que Nietzsche da a esta cuestión es en todo momento el arrogante procedimiento de exponer soluciones que en realidad son problemas. Un ejemplo típico es el siguiente. «¿Cómo entonces (se pregunta Nietzsche), si no tenemos un contacto auténtico con "el mundo real", podemos sostener la vida? ¿Cómo es que funciona el mundo? Funciona con ayuda de una ilusión, basada en el principio de "como si". Actuamos en el mundo como si fuéramos capaces de comprender su propósito cósmico, como si hubiera una divinidad cuyos decretos cumpliéramos y que diera significado a nuestras vidas individuales. Entre las palabras y las cosas no existe una relación directa... se dice que las palabras son los "ecos de los impulsos nerviosos" distantes y distorsionados. Esos "ecos" o elementos rudimentarios son "poetizados" y se les da coherencia de acuerdo con reglas completamente inventados por el hombre: la

[18] Citado por J. P. Stern, *Nietzsche*, pág. 72.

relación resultante entre las palabras y "el mundo real" es una relación metafórica o estética»[19].

Dado que no es nuestro propósito desarrollar una crítica del pensamiento de Nietzsche sino señalar algunas relaciones que existen entre dicho pensamiento y de Schopenhauer, dejo de lado estas afirmaciones, —con la observación, no obstante, de que aunque fueran ciertas no serían desde luego el punto final de un argumento, pues partiendo de esa base sería imposible explicar el dominio que tiene el hombre de su entorno. Nuestra capacidad demostrada de construir aviones que vuelan, puentes que se sostienen y que resisten cargas pesadas, y todos los demás logros de la ingeniería humana, demuestra que la relación entre nuestro conocimiento y el mundo no puede ser metafórico y estético (aunque puede haber cantidades considerables de ambos elementos en ella). Pero sin ánimo de desarrollar ninguna de estas consideraciones, ha debido quedar claro porqué Nietzsche consideraba su rechazo de la negación de la voluntad propugnada por Schopenhauer como el punto de partida de su propia contribución original a la filosofía, y que pudo tener razón al hacerlo. *Afirmó* la voluntad rotundamente, y defendió su afirmación terminantemente. Hacia el final de su vida creativa tenía la sensación de que su filosofía se había desarrollado en *contra* de la de Schopenhauer. La primera parte de lo que pretendía ser nada menos que la apoteosis de la obra de su vida recibió un título cuyo propósito era, no sólo afirmar lo que Schopenhauer había negado, sino resaltar que afirmaba lo que Schopenhauer había descrito como el error más monstruoso posible de la mente humana. En *Parerga y Paralipomena* Schopenhauer había escrito: «El que el mundo sólo tenga una significación física y no moral es un error fundamental, el más grande y pernicioso de los errores, la mayor aberración de la mente. En el fondo, es además aquel que la fe ha personificado como anticristo»[20]. Nitzsche llamó al primer libro, la única parte completa de *La revalorización de todos los valores, El anticristo.*

En la Universidad de Basilea, Nietzsche asistió a las clases de un colega por quien sentía un profundo respeto, el historiador Jacob Burckhardt (1818-1897), autor de la obra ya clásica *La civilización del renacimiento en Italia.* La contribución más característica de Burckhardt al desarrollo del método histórico consistió en la adopción del enfoque científico entonces nuevo, con la advertencia de que no era suficiente en sí mismo, al menos no tal y como se pensó inicialmente. Para una

[19] *Ibid.*, pág. 134. Tal vez valga la pena recordar al lector que las primeras consideraciones claras del papel indispensable del principio del «como si» en nuestra relación con el mundo habían sido expuestas, y mucho antes, por Kant.

[20] *Parerga und Paralipomena*, ii 201.

reconstrucción ajustada del pasado eran necesarias naturalmente una investigación exhaustiva, una documentación meticulosa y una utilización sistemáticamente crítica de todas las fuentes, y el nuevo tipo de historiador tenía razón en insistir en todas ellas; pero todas estas actividades, si se comprendían de un modo profundo, implicaban la necesidad de interpretar los materiales no sólo como creaciones del pasado que habían sobrevivido hasta el presente, sino como cosas que en su tiempo fueron creadas originalmente para un propósito inmediato; y para no interpretarlas erróneamente era necesario comprender cuál había sido ese propósito. Esto requería —mediante un contacto directo con los materiales, dado que este es el único modo en que se puede llegar a cualquier conocimiento del pasado— una comprensión de qué aspecto tenían las cosas y que sentimientos inspiraban a las personas de la época: las posibilidades de una situación, el estado de ánimo de una congregación, el sabor de un lugar, y en conjunto una visión del mundo, una visión integral de la vida. La relación del historiador con sus materiales es pues, en último término, cercana a la del artista: la diferencia clave es que el historiador no puede elegir libremente cuáles han de ser esos materiales, aún menos inventarlos él mismo o crearlos, y no debe permitirse a sí mismo caer en la tentación de intentarlo. Sin embargo, es un hecho que todo ejemplo de evidencia histórica fue en sus orígenes una creación de alguien, y es importante que el historiador lo tenga siempre presente. Con el talento adecuado, puede tomar la evidencia más pedestre —una lista de lavandería, una estrofa de una canción popular, una herramienta cotidiana o un mueble— y deducir de él cierto conocimiento del modo de vida en que fue encarnado, sobre la intimidad de esa vida, cómo era para la gente que la vivió. De este modo, Burckhardt a la vez amplió la visión de lo que constituía una evidencia para el historiador serio y profundizó el concepto imaginativo de lo que podía hacerse con ella. Su obra, que es escrupulosa desde el punto de vista de la historia, también tiene muchas de las cualidades de la del gran novelista —hecho que sin duda ayuda a explicar por qué es leída tanto ahora como en su tiempo.

Dado que la intuición, la imaginación, la empatía y la comprensión psicológica son indispensables para el historiador, como lo es la capacidad de someter a elaboración artística los materiales dados, Burckhardt insistía en que su tarea no podía sistematizarse como la así llamada «filosofía de la historia». Pero como Erich Heller afirma en *The Disinherited Mind* (págs. 66-7), «a pesar de que no lo reconozca, Burckhardt tiene por supuesto, una filosofía; es decir, piensa de un modo filosófico acerca de la historia. Sin embargo, no tiene ningún sistema que pudiera exponerse "al margen de" o "más allá de" su pensamiento histórico y filosófico. Sus creencias metafísicas y sus pensamientos fundamentales, han de deducirse de sus reflexiones acerca de

las cosas. Sin embargo, hay un filósofo en cuya obra encuentra los elementos dispersos de su propio pensamiento reunidos en un sistema coherente. Schopenhauer es aquel a quien Burckhardt llamaba, en sus conversaciones con Nietzsche, "nuestro filósofo". La introducción a su obra *Reflexiones sobre la historia del mundo* es en parte un resumen de lo que Schopenhauer había expuesto al respecto...». Lo cierto es, como pasa a señalar Heller (pág. 68), que «la filosofía de Schopenhauer invade toda la obra de Burckhardt». Esto se debe en parte a que él mismo, y no sólo su obra, está profundamente imbuido de su espíritu. Esto se revela en sus cartas privadas, en contextos que no tienen nada que ver con la historia o la historiografía. El 12 de diciembre de 1838 le escribió a un amigo llamado Riggenbach: «En todo momento me gustaría estar preparado para cambiar mi vida por el nunca-haber-existido.» Muchos años después de esta observación, en una carta a un tal Brenner fechada el 16 de marzo de 1856, escribió una frase que el mismo Schopenhauer le habría envidiado: «¡Qué mendigos somos los viles mortales a las puertas de la felicidad!»

Se recordará que Nietzsche había puesto de relieve el elemento inevitable del «como si» en nuestra relación con el mundo. Hans Vaihinger (1852-1933) es el filósofo más notable de los que profundizaron en esta idea. Escribió varios libros, entre ellos uno sobre la filosofía de Nietzsche y también fundó la publicación *Kant Studien;* pero su obra más importante fue *The Philosophy of «As If»*. Trabajó en esta obra durante treinta y cinco años; la empezó en 1876 y la terminó en 1911. Según sus propias palabras, «no es más que una aplicación especial y un desarrollo minucioso de lo que ya se encuentra en Kant, Herbart, Fichte y Schopenhauer»[21]. Tuvo muchas ediciones y alcanzó una gran notoriedad; llegó a convertirse en el principal centro de atención de diferentes círculos dentro del mundo filosófico, y dio lugar a una pequeña bibliografía propia. Sigue editándose tanto en inglés como en alemán. A modo de introducción, la edición inglesa contiene una autobiografía intelectual en la que Vaihinger expone muy detalladamente, entre otras cosas, la influencia que Schopenhauer ejerció sobre él. Nos confiesa: «estudié a Schopenhauer intensamente. La enseñanza de Schopenhauer me aportó muchas cosas nuevas y un pesimismo, y un irracionalismo profundos y duraderos. La impresión que me produjo fue mayor que la que me había producido Kant no en extensión aunque sí en intensidad... Por primera vez me encontraba con un hombre que reconocía la irracionalidad del mundo abierta y sinceramente, y que intentaba explicarla dentro de su sistema filosófico. El amor a la verdad que encontré en Schopenhauer fue una revelación para mí. No seguí

[21] H. Vaihinger, *The Philosophy of «As if»*, pág. 102.

sus construcciones metafísicas porque desde que había estudiado a Kant la imposibilidad de toda metafísica me parecía obvia. Pero esa parte de la enseñanza de Schopenhauer que se puede determinar empíricamente se convirtió en una de mis más precisas posesiones y en una valiosa fuente de inspiración»[22].

Como la mayoría de los pensadores importantes posteriores a Berkeley, Vaihinger se sintió inclinado a aceptar la demostración de que nada de nuestra experiencia puede garantizar la existencia independiente de los objetos físicos. Consideraba que el concepto de «objeto físico» —algo que existe independientemente de nuestra experiencia de él, pero que posee atributos perceptibles— era una de las categorías que aportamos a la experiencia, para que esa experiencia sea inteligible para nosotros. «El pensamiento crea un objeto al que otorga sus propias sensaciones como atributos y después, mediante esta ficción, se distancia de bloques de sensaciones que brotan por todas partes»[23]. De modo similar, aceptó la demostración de Hume de que la conexión causal no podía garantizarse mediante la observación; y también compartía la idea de Kant de que la conexión casual era una de esas categorías de origen subjetivo a partir de las cuales se ordena la experiencia. Esas ideas, decía, son «construcciones representativas sencillas cuyo fin es percibir lo que es dado. Los objetos que poseen atributos, las causas que operan, no son más que mitos»[24]. Sin embargo, en vez de pasar afirmar —como implicaron al menos Berkeley y Hume— que si los objetos y las causas eran mitos teníamos que elaborar una visión de la realidad que no los contuviera, Vaihinger afirmó lo contrario. Nos es imposible prescindir de esos conceptos en nuestra visión de la realidad, y por lo tanto nos es imposible vivir e incluso pensar *como si* no hubiera objetos y causas. Sus razones para hacerlo, fueron las siguientes. Todo ello nos es dado en la experiencia, y por lo tanto, todo lo que nos garantiza nuestra experiencia, son las percepciones directas del sentido, formas individuales, colores, placeres, sonidos etc. Éstos, por sí mismos, no constituyen un mundo en el que podamos vivir. Aseguramos el mundo ordenando nuestra experiencias en formas inteligibles, pero al hacerlo, somos nosotros mismos quienes llevamos a cabo el ordenamiento y proporcionamos las formas. Estas formas, categorías, estructuras, no forman parte de lo que nos es dado, y en ese sentido no forman parte de una realidad objetiva, pero la idea fundamental de Vaihinger es que no tenemos ninguna opción que no sea proceder *como si*

---

22 *Ibid.*, pág. xxix. A propósito de la palabra «pesimismo» que aparece en esta cita, Vaihinger añade una extensa nota a pie de página que comienza: «El pesimismo de Schopenhauer se convirtió para mi en un estado de conciencia fundamental y duradero...»

23 *Ibid.*, pág. 169.

24 *Ibid.*, pág. 31.

efectivamente formaran parte de ella, porque no podemos vivir (ya que no podemos tener un mundo en absoluto) a menos que lo hagamos. Y esta observación se aplica no sólo a los objetos y a las causas, sino a cualquier cosa que no sea la experiencia directa: cualquier cosa que constituye nuestro mundo, excepto las percepciones inmediatas de los sentidos, es construcción, deducción, marco, inferencia, hipótesis, asunción, suposición previa, especulación, ficción, o cualquier otra cosa que aportamos nosotros mismos y que por lo tanto no forma parte de la realidad como es en sí. Vaihinger distingue entre todas estas cosas, y en particular, distingue entre ficciones e hipótesis. Una hipótesis, afirma, puede ser cierta, y quienes la defienden suelen confiar o creer que es cierta. Por el contrario, se sabe que una ficción es falsa, pero sin embargo se utiliza de todos modos, ya sea porque es útil o porque es indispensable.

Para Vaihinger, las categorías más fundamentales de nuestra epistemología son ficticias, como ya hemos visto en el caso del *objeto físico* y la *causa*. «La prueba fundamental de la subjetividad del espacio y del tiempo se apoya en el hecho de que es infinito, y los conceptos ordinarios del espacio y del tiempo son, en último término, ficticios, ideas meramente auxiliares, dibujos útiles, desarrollados por la función lógica que es poner orden en la realidad y comprenderla. Sólo una operación subjetiva puede concebirse como si fuera interminable y a la vez fuera completa»[25]. Podemos utilizar las ficciones no sólo en nuestra aprehensión directa del mundo sino también en nuestras actividades teóricas. Adam Smith sabia perfectamente que en sus actividades económicas los individuos no buscaban únicamente su provecho económico, pero descubrió que estudiándolas *como si* así fuera llevó a cabo los mayores avances de la historia de la economía. Los historiadores y los politólogos saben también que no se ha dado el caso de que una población no gobernada de cualquiera de las democracias modernas se haya reunido y haya establecido un gobierno voluntariamente partiendo de la base de un contrato social, pero el hecho de considerar las cosas *como si* así fuera resulta muy revelador en lo que respecta a cuestiones relacionadas con el gobierno por consentimiento y los derechos individuales. Los matemáticos siempre fueron plenamente conscientes de que un círculo no es un polígono con un número infinito de lados infinitamente cortos, pero el hecho de que lo trataban *como si* así fuera extendió ampliamente su conocimiento de las propiedades del círculo. Lo que es más, la geometría coordenada y el cálculo diferencial se basan en ficciones estrechamente relacionadas con esta última. «La matemática misma es en realidad el método más ingenioso de determinar la realidad y toma parte en el desarrollo de esa escala de medidas a la que refe-

[25] *Ibid.*, págs. 62-3.

rimos todo el mundo —espacio, y movimiento en el espacio... El hecho de que este sistema de movimiento en el espacio junto con todos sus conceptos secundarios sea sólo una construcción conceptual ficticia, se debe tanto a la contradicción del concepto mismo del movimiento como a la del concepto del espacio, en las que se basa. Nos enfrentamos a una red muy compleja, un tejido de conceptos subjetivos y ficticios en los que envolvemos la realidad. Logramos un éxito moderado; pero eso no significa que el contenido haya de adoptar necesariamente la forma de la red que se teje a su alrededor»[25].

Vaihinger desarrolla estas investigaciones, y los problemas que plantean, con gran brillantez. El problema más importante es: ¿Cómo puede nuestro pensamiento o nuestro comportamiento partir de suposiciones que sabemos falsas y, sin embargo, alcanzar conclusiones válidas? Su respuesta se deriva de una visión de la actividad mental que tomó directamente de Schopenhauer, como él mismo confiesa: la idea de que la mente es un fenómeno biológico que ha evolucionado para satisfacer necesidades del organismo, principalmente un mecanismo de supervivencia cuyo fin es servir a la voluntad de sobrevivir. Biológicamente, el fin y el objetivo de la actividad mental no es el conocimiento sino la acción: el funcionamiento de nuestras mentes no consiste en proporcionarnos imágenes de la realidad, sino en permitirnos manejarla y dominarla. «Este mundo conceptual no es una *imagen* del mundo real sino un *instrumento* para discernir y comprender subjetivamente ese mundo»[27]... «Ni siquiera las sensaciones elementales son copias de la realidad; son más bien unidades de medida de los cambios en la realidad»[28]. El error más importante que solemos cometer en nuestro modo de concebir la naturaleza de la realidad es que confundimos los instrumentos que tenemos para manejarla con imágenes suyas: así es como nacen casi todas nuestras ficciones. (Por supuesto, este es precisamente el error que Wittgenstein consideró que había cometido en su juventud: la principal diferencia entre la primera y la última filosofía de Wittgenstein es este cambio de la consideración del significado como relación reproductora a la consideración del significado como funcionamiento de una herramienta. No sé si Wittgenstein había leído a Vaihinger, pero existen muchos paralelismos profundos entre los dos. Sin embargo, a Wittgenstein le interesaba el problema desde el punto de vista de la lógica, mientras que a Vaihinger le preocupaba desde el punto de vista de la epistemología). Las herramientas que construimos y manejamos en nuestros intentos de manipular la realidad son cada vez más numerosos, y cada vez más precisos, cada vez los

[26] *Ibid.*, pág. 73.
[27] *Ibid.*, pág. 63.
[28] *Ibid.*, pág. 16.

utilizamos de un modo más sofisticado, pero en último término, todo sigue siendo una actividad por parte nuestra: la realidad como es en sí, independientemente de todo esto, nos sigue siendo desconocida, y sigue siendo incognoscible, y por lo tanto la naturaleza de la fase que media entre la realidad y la mente ha de seguir siendo misteriosa. En cualquier caso, precisamente porque el único contacto que podemos tener con la realidad es a través de la experiencia de nuestros propios contactos con ella, no podemos concebirla de otro modo que no sea a partir de dicho contactos, y por tanto es inevitable que la concibamos en esos términos: pensamos en los contactos *como si* fueran la realidad a la que nos enfrentamos. Vaihinger tiene un argumento que él considera definitivo según el cual nuestro mundo conceptual no puede ser el mismo que el mundo real: las mentes han sido desarrolladas por el mundo natural y dentro del mundo natural, y por supuesto sólo en las mentes puede haber mundos conceptuales, de modo que cualquier mundo conceptual es sólo uno entre infinitos elementos dentro del mundo natural; por lo tanto, ambos no pueden ser lo mismo. «Nuestro mundo conceptual no puede ser un reflejo de la realidad porque es en sí un *producto* del mundo real»[29].

El criterio de verdad que surge a partir de esta epistemología es un criterio pragmático: consideramos que es cierto aquello que funciona. Si encontramos algo que funcione mejor, cambiamos. «La frontera entre la verdad y el error no es una frontera rígida, y hemos sido capaces de demostrar que lo que por lo general llamamos verdad, es decir, un mundo conceptual que coincide con el mundo exterior, *no es más que el error más conveniente*»[30].

Entre los restantes libros de Vaihinger, había uno titulado *Hartmann, Dühring and Lange* (1876). El primero de estos nombres fue el de Eduard von Hartmann (1842-1906), un filósofo que, como Vaihinger, gozó de una enorme celebridad en su época y que hoy está casi olvidado. Como ha señalado Frederick Copleston, «la influencia de Schopenhauer en su pensamiento es obvia, y von Hartmann nunca fue tan imprudente como para tratar de negarla aunque se quejaba de que lo consideraran un mero continuador de Schopenhauer»[31]. Hartmann estaba convencido de que si la realidad última fuera efectivamente la fuerza ciega, sin objetivo e irracional de la que hablaba Schopenhauer, no se habría manifestado en forma de un mundo inteligible, sino en forma de caos. Aún menos se habría manifestado en forma de un *proceso* inteligible, que es en realidad aquello en lo que nos vemos envueltos. Por

[29] *Ibid.*, pág. 65.
[30] *Ibid.*, pág. 108.
[31] Frederick Copleston, *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*, pág. 197.

lo tanto, la realidad última ha de tener una naturaleza dual: ha de explicar tanto la pura contingencia de la existencia del mundo, el hecho irracional de que exista algo en absoluto, y la fuerza no explicable que lo constituye y lo impele, como la inteligibilidad del proceso resultante, la conformidad de todo el mundo de los fenómenos a las leyes científicas, la uniformidad de la naturaleza. Hartmann explicó lo primero a partir de la voluntad metafísica de Schopenhauer. Lo segundo lo explicó basándose en el concepto, expuesto por Schelling y Hegel, del proceso teleológico inherente al mundo, una especie de Idea inteligible que evoluciona a través del mundo y con él a lo largo del tiempo. Estuvo de acuerdo con Schelling y Hegel en que este principio teleológico no podía *en sí* ser consciente de sí mismo, lo que significaba que la Idea compartía con la Voluntad la característica de ser inconsciente. Mediante argumentos como estos Hartmann llegó a la conclusión de que la realidad vendría dada por la Voluntad inconsciente y la Idea inconsciente que, juntas, constituyen el mundo.

Su libro más famoso, al que tituló *The Philosophy of the Unconscious,* se publicó en 1869. Se editó ocho veces en diez años, y fue el libro de filosofía más leído en su tiempo, de hecho creo que se puede decir que su popularidad carecía de precedentes para ser una obra filosófica seria (no digamos una obra de semejante extensión; estaba en tres volúmenes). Desde entonces ha caído en un olvido casi absoluto; pero históricamente es importante por tres razones. En primer lugar, su celebridad universal fue la razón de que hacia 1870 cualquier estudiante de filosofía conociera algunas de las ideas más importantes de la filosofía de Schopenhauer. En segundo lugar, fue el primer intento serio de adaptar las ideas de Schopenhauer a las de sus acérrimos enemigos, los neokantianos —posteriormente se producirían muchos más intentos. En tercer lugar, fue el libro que más contribuyó a la extensión de la idea de la primacía del inconsciente y en este sentido fue importante por cuanto que preparó el camino para Freud. El mismo Freud leyó a Hartmann y lo citó frecuentemente.

Hemos visto cómo muchas de las ideas que constituyen el núcleo del freudianismo fueron expuestas claramente por Schopenhauer —la idea de que nuestras acciones, respuestas y pensamientos son motivados fundamentalmente de forma inconsciente; de que casi todo lo que es inconsciente es inconsciente porque está reprimido; de que está reprimido porque nos resulta demasiado perturbador mantenerlo en la conciencia; y de que la motivación sexual, ya sea consciente o inconsciente, es omnipresente. Freud reconoció que estos descubrimientos intelectuales habían aparecido por primera vez en Schopenhauer, pero afirmó que había llegado a ellos independientemente. He aquí un ejemplo típico de ambas afirmaciones: «Desarrollé la teoría de la represión independientemente. No conocía ninguna influencia que me en-

caminara hacia ella de ninguna manera, y durante mucho tiempo consideré que la idea era original hasta que O. Rank me enseñó un párrafo de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer en el que el filósofo buscaba una explicación de la locura. Lo que afirma a propósito de la lucha contra la aceptación de un aspecto de la realidad doloroso, encaja tan perfectamente con el contenido de mi teoría de la represión que, una vez más, he de agradecer la posibilidad de haber hecho el descubrimiento al hecho de no ser una persona muy leída. Seguramente otros han leído este párrafo y lo han pasado por alto sin hacer este descubrimiento, y tal vez lo mismo me hubiera ocurrido a mí si en épocas anteriores me hubiera deleitado leyendo a autores filosóficos. En años posteriores me negué el placer de leer las obras de Nietzsche porque no deseaba que el desarrollo de mis impresiones psicoanalíticas se viera turbado por ninguna idea preconcebida. Por lo tanto he de estar preparado —y lo estoy, afortunadamente— para renunciar a cualquier pretensión de prioridad en los muchos casos en los que las laboriosas investigaciones psicoanalíticas no han podido más que confirmar las ideas a las que los filósofos habían llegado intuitivamente. La teoría de la representación es el pilar en el que se apoya el edificio del psicoanálisis. Es en verdad su parte esencial...»[32].

En otro lugar (*Collected Papers*, IV. 355) Freud admite que lo que Schopenhauer había dicho acerca de la voluntad noumenal en los seres humanos individuales era un presagio de su propia teoría de los instintos mentales. Y, por supuesto —como ha señalado uno de los estudios más rigurosos de Freud— «su teoría de que el conocimiento está al servicio de las emociones, el yo egoísta y la voluntad, consuma la psicologización de la filosofía iniciada por Schopenhauer y Nietzsche. Freud comienza con la proposición hacia la que se dirigían estos filósofos: que la actividad mental debe explicarse a partir de una motivación externa»[33]. Thomas Mann formula la relación más claramente. «La distinción entre id y el ego, ¿no es exactamente la distinción que establece Schopenhauer entre la Voluntad y el Intelecto, una traducción de la metafísica de éste a la psicología»[34]. Mann no duda en afirmar que «Schopenhauer, como psicólogo de la voluntad, es el padre de toda la psicología moderna. De él la línea pasa, a través del radicalismo psicológico de Nietzsche, a Freud y a todos los que desarrollaron su psicología del inconsciente y la aplicaron a las ciencias de la mente»[35].

Es posible que Freud no hubiera leído *El mundo como voluntad y representación*, pero es imposible creer que no hubiera leído ninguna de las

---

[32] Sigmund Freud, *The History of the Psychoanalytic Movement*, sección I.
[33] Philip Rieff, *Freud: the Mind of the Moralist*, pág. 51.
[34] Thomas Mann, *Ensayos de tres décadas*, pág. 417.
[35] *Ibid.*, pág. 408.

obras de Schopenhauer. Se ha señalado[36], por ejemplo, que el diálogo de *El futuro de una ilusión* es sencillamente demasiado cercano al *Diálogo sobre religión* de Schopenhauer, como para creer realmente en su independencia. Y hay muchos otros temas fundamentales, además de los ya mencionados, en los que las opiniones de Schopenhauer se reiteran clara y distintamente en la obra de Freud: las mujeres, por ejemplo, o el carácter decisivo de la primera infancia para el desarrollo de la personalidad. Y, por encima de sus actitudes específicas, ambos tienen en común una visión de la vida, una especie de pesimismo estoico. En 1924, uno de los biógrafos contemporáneos de Freud escribió (tal vez con un tono de ironía): «Hace años, Freud solía decir, extrañamente, que no leía a los filósofos, porque por desgracia no los comprendía. Pero ahora que se está haciendo mayor, lleva un volumen de Schopenhauer cada vez que sale de vacaciones»[37].

Sea cual sea la verdad acerca de en qué momento Freud leyó a Schopenhauer, es indudable que en cualquier caso desde el principio había asimilado algunas de las ideas fundamentales de Schopenhauer a través de las obras de otros. Esto es especialmente cierto en lo que refiere al tema del sexo. «En su análisis de la importancia del sexo en la vida humana, Schopenhauer fue un pionero intrépido que expuso ideas muy avanzadas para su tiempo. Jung estuvo muy influenciado por él, y dos autoridades en el tema sexo —Ellis y Bloch— lo admiraron y lo citaron frecuentemente. Gracias, en parte, a los esfuerzos de su discípulo von Hartmann, las ideas de Schopenhauer sobre el sexo se habían extendido por Europa antes de que Freud comenzara a escribir. Freud estaba familiarizado con estas ideas y las consideraba sumamente valiosas. "La incomparable significación de la vida sexual había sido proclamada por el filósofo Schopenhauer en un párrafo sumamente impresionante", nos confiesa Freud»[38].

Para hacer justicia a Fred, hemos de admitir que en su madurez jamás ocultó el hecho de que Schopenhauer le hubiera precedido en todas sus ideas fundamentales, sólo discutió el carácter directo o indirecto de su deuda. Y como nos afirma su mayor biógrafo, Ernest Jones, «consideraba a Schopenhauer uno de los mayores hombres que jamás hayan existido»[39].

---

[36] Por ejemplo por Philip Rieff, *Freud: the Mind of the Moralist*, pág. 295.

[37] Fritz Wittels, *Sigmund Freud: His Personality, His Teaching and His School*, pág. 53.

[38] R. K. Gupta, «Freud and Schopenhauer», *Journal of the History of Ideas*, 36, núm. 4 (octubre-diciembre, 1975), 721-8. La cita de Freud está sacada de *Collected Papers*, V, 169.

[39] Ernest Jones, *Sigmund Freud: Life and Work*, vol. ii, pág. 461.

APÉNDICE III

La influencia de Schopenhauer sobre Wittgenstein

En 1957 *Philosophical Review* publicó un artículo del profesor P. T. Geach sobre una traducción italiana y un comentario del *Tractatus* de Wittgenstein. El balance general era favorable, pero Geach criticaba al editor del libro por diferentes motivos, y afirmaba: «Estoy seguro de que Colombo hubiera sido un crítico más favorable si hubiera conocido *El mundo como voluntad y representación*. No reconoce la más mínima influencia que Schopenhauer ejerció sobre Wittgenstein. Esta influencia puede afirmarse con toda seguridad; está clara en su diario filosófico, y el mismo Wittgenstein afirmó oralmente que de joven había pensado que Schopenhauer tenía razón en lo fundamental (aunque, cosa que no es de extrañar, no le veía el sentido a su concepto de la "objetivación de la voluntad"). Pero aparte de esto, el *Tractatus* está lleno de tesis e ideas schopenhauerianas: la explicación de lo que el solipsismo tiene de cierto y de falso (5. 62-5. 644); la distinción entre el fenómeno psicológico de la voluntad, que es una cuestión científica, y la voluntad ética que se premia o se castiga a sí misma en su misma acción (6. 422); la levedad del mundo (6. 41); la atemporalidad o la eternidad del momento presente de la vida y el error que implica el temor a la muerte (6. 4311); y el poder que tiene la voluntad de cambiar el mundo en conjunto sin cambiar ningún hecho (6. 43). El silencio con el que termina Wittgenstein recuerda al modo en que Schopenhauer evitaba dar apariencia positiva a aquello que se elige cuando la Voluntad vuelve sobre sus huellas; para nosotros que estamos llenos de voluntad, este mundo no es la *nada*; pero para aquellos que lo eligen, "este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias —no es nada"»[1].

[1] *Philosophical Review*, lxvi (1957), 558.

Dos años después, la esposa de Geach, la profesora G. E. M. Anscombe —que había sido alumna y amiga de Wittgenstein y era entonces una de sus traductoras al inglés— publicó un libro titulado *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, en cuya página inicial escribió: «De niño Wittgenstein había leído a Schopenhauer y le había impresionado profundamente la teoría de "el mundo como representación" (aunque no la de "el mundo como voluntad"); pensaba que en lo fundamental Schopenhauer tenía razón, aunque con algunas matizaciones y puntualizaciones. Es conocido que Wittgenstein se consideraba un Hume moderno; pero cualquier relación que se dé entre ellos es indirecta, y en realidad nunca leyó más que unas páginas de Hume. Si buscamos al precursor filosófico de Wittgenstein hemos de fijarnos más bien en Schopenhauer...» Después, tras unas cuantas líneas sobre Schopenhauer, continúa: «Por lo demás, las influencias filosóficas de Wittgenstein se limitan prácticamente a Frege y Russell...»

Estas citas se refieren a hechos confirmados por evidencias de otras fuentes y que son sumamente importantes para cualquier consideración seria de la filosofía de Wittgenstein, especialmente la de su primera etapa. Schopenhauer era el primer filósofo cuya obra leyó. La leyó a una edad muy impresionable, y aceptó su explicación del mundo de la experiencia, el mundo empírico, considerándola correcta «en lo fundamental» (expresión utilizada tanto por Geach como por Anscombe). Hay evidencias de que releyó la obra de Schopenhauer entre los veinte y los treinta años, durante el periodo en el que estaba escribiendo el material que se ha publicado con el título de *Diario filosófico 1914-1916*. La parte final de este volumen, después de un lapso de diez meses en las anotaciones (que están todas fechadas), consta de observaciones que ponen de manifiesto el modo en que se debatía ante algunas de las ideas de Schopenhauer, y es lógico deducir que había estado leyendo a Schopenhauer durante ese lapso de tiempo. (Hay también evidencias de que había releído a Schopenhauer antes.) Un ejemplo típico de todo ello aparece bajo la fecha 29-7-16:

> ¿Es posible querer bien, querer mal y no querer?
>
> ¿O es sólo el feliz quien *no* quiere?
>
> ¡«Amar al prójimo» quiere decir querer!
>
> Pero ¿cabe desear y no ser, sin embargo, desgraciado si el deseo no se ve satisfecho? (Y con esta posibilidad hay que contar siempre.)
>
> ¿Es, de acuerdo con las concepciones generales, bueno no desear *nada* al prójimo, ni bueno ni malo?

Y, sin embargo, el no desear parece ser, en cierto sentido, lo único bueno.

¡Aquí cometo aún errores de bulto! ¡Sin duda!

He aquí un hombre que se debate ante la incoherencia que existe entre las ideas de Schopenhauer de que la condición ética más deseable es aquella en la que se niega la voluntad, y por lo tanto no se desea nada, y la idea de que la compasión es la base de la moral, o bien, el requisito ético de amar al prójimo.

Nadie niega que Wittgenstein asimilara plenamente la filosofía de Schopenhauer. Sin embargo, la cuestión es que no asimiló plenamente ninguna otra filosofía: no había ningún otro filósofo cuya obra conociera mínimamente bien. Tal vez lo más sorprendente de todo ello sea que nunca estudió seriamente a Kant, sorprendente tanto por el carácter kantiano que predomina en su obra como por el hecho de que la comprensión de Kant se considera una condición previa para la comprensión de Schopenhauer (el mismo Schopenhauer lo creía firmemente). Pero muchas fuentes lo confirman. Una fuente característica es el *Biographical Sketch* de Georg Henrik von Wrigt (págs. 20-1): «Wittgenstein no había realizado ninguna lectura sistemática de los clásicos de la filosofía. Sólo podía leer lo que era capaz de asimilar con entusiasmo. Hemos visto que de joven leyó a Schopenhauer. De Spinoza, Hume y Kant decía que sólo podía comprenderlos ocasional y fugazmente...». Wittgenstein tomó su kantianismo de Schopenhauer, no de Kant. En cuanto a otros filósofos, conocía profundamente la obra de sus contemporáneos Frege y Russell, a quienes conocía personalmente; pero todas las fuentes coinciden en que apenas había leído a los grandes filósofos ya muertos. Profundizó en Platón, y admiró profundamente a San Agustín; pero, sorprendentemente, eso era todo, a menos que añadamos las obras ético-religiosas de Tolstoy, Dostoyesky, Kierkegaard y Pascal, que tuvieron una gran influencia no sólo en sus obras sino en su vida. Lo que es más, Wittgenstein tenía una notable afinidad con Schopenhauer en lo que respecta a su esquema general, afinidad que aumentaría el alcance que la influencia que Schopenhauer ejerció sobre él, sobre todo en su juventud. Como señala Norman Malcoln: «Wittgenstein era profundamente pesimista, tanto en relación a sus propias espectativas como a las de la humanidad en general. Cualquiera que tratara con él íntimamente percibía su convicción de que nuestras vidas son feas y nuestras mentes están en la oscuridad —convicción que en muchas ocasiones le conduce a la desesperación»[2].

A la luz de todo esto, no hay nada sorprendente en el hecho de que

[2] Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, pág. 72.

la filosofía del joven Wittgenstein fuera en gran medida un intento de revisar y corregir a Schopenhauer. Pero el modo de escribir de Wittgenstein es sumamente enigmático —el más enigmático de todos los grandes filósofos que haya habido jamás— y jamás afirma que esta sea su intención. Sin embargo, todo parece indicar que así es: es decir, presupone, discute, revisa, o rechaza observaciones de Schopenhauer que no menciona. Hemos visto un ejemplo de ello hace un instante, cuando hablamos de la negación de la voluntad. Tomemos otro. En la anotación que figura en sus *Diario filosófico 1914-1916* bajo la fecha 13-5-15 aparece una frase aislada que afirma: «No aprietes el nudo hasta que estés seguro de que has tomado el extremo correcto.» La frase no guarda relación con nada anterior o posterior. Es sencillamente una respuesta a la siguiente observación de Schopenhauer que aparece en *Fragmentos de la historia de la filosofía:* «Los fenómenos del mundo que han de ser explicados nos presentan innumerables extremos, de los que sólo uno puede ser el correcto; asemejan a una madeja enredada, de la que cuelgan muchos cabos falsos. Aquel que encuentre el verdadero será capaz de desenredarla»[3]. Para cualquiera que esté familiarizado con Schopenhauer, pero sólo para esa persona, la alusión es inmediatamente obvia. En el *Diario filosófico 1914-1916* y el *Tractatus* abundan ejemplos de este tipo. He elegido ejemplos cuya evidencia los sitúa fuera de toda duda, y en el segundo, es fácil comprender el significado de la frase de Wittgenstein aún tomada de forma aislada. Pero en el primero de los ejemplos, ¿cómo podría alguien que no conociera el concepto schopenhaueriano de la negación de la voluntad, y que no fuera consciente de que se estaba refiriendo a ese concepto comprender lo que quería decir Wittgenstein?, Lo que es más, muchas de las alusiones a Schopenhauer son más indirectas que esta. En otros párrafos, que no plantean problemas de comprensión, sucede que sólo una palabra o una imagen clave en la expresión de un pensamiento delata su origen schopenhaueriano. Por ejemplo cuando Wittgenstein afirma en *Investigaciones filosóficas* (339) que «un tipo de expresión inadecuado es un medio seguro para permanecer en un estado de confusión. Es como impedir el camino que conduce a la salida», el estudioso de Schopenhauer reconocerá inmediatamente la observación de Schopenhauer de que las teorías equivocadas «impiden el camino del conocimiento futuro». Este tipo de alusiones es igualmente abundante en la obra de Wittgenstein. Con respecto a es-

[3] Esta traducción es de Ernest Belfort Bax y aparece en la página 79 de su edición de *Selected Essays of Schopenhauer*, publicada por G. Bell e hijos, Londres, 1924. El párrafo correspondiente aparece en traducción de E. F. J. Payne aparece en *Parerga und Paralipomena*, i 68. Como suele ocurrir, el comentario de Wittgenstein no hace más que repetir las palabras de Schopenhauer, pues las palabras de este último que conducían inmediatamente al párrafo aquí citado eran: «Pues con la filosofía ocurre lo mismo que con otras muchas cosas; todo depende de si se toma el extremo adecuado.»

tos párrafos que carecen de significado si se leen sin conocer su referencia, lo menos que se puede decir es que es un modo peculiar de escribir. En el *Diario filosófico 1914-1916,* que estaba concebido para su utilización personal y no para ser publicado, ello no requiere explicación ni excusas, pero el *Tractatus,* recopilado de su diario filosófico expresamente para ser publicado, es un tema diferente. En el prólogo al *Tractatus* Wittgenstein escribe: «No deseo juzgar en qué medida mis esfuerzos coinciden con los de otros filósofos. De hecho, no pretendo presentar lo que he escrito como novedad, y la razón por la que no cito las fuentes es que me es indiferente el que los pensamientos que haya tenido hayan sido anticipados por otra persona.»

Gran parte de sus pensamientos habían sido anticipados por alguien, casi nos atreveríamos a decir que la mayoría de ellos: si eliminámos del *Tractatus* todo lo que se deriva de Schopenhauer, Frege y Russell, creo que no quedaría mucho, aunque hay que decir que la mezcla es sumamente original. Y para hacerle justicia a Wittgenstein, él sabía que como pensador carecía de creatividad fundamental. En una nota publicada en el volumen titulado *Cultura y Valor* (págs, 18-19) escribió: «Creo que hay algo de cierto en mi idea de que mi pensamiento es puramente reproductor. No creo haber *inventado* una línea de pensamiento, siempre he adoptado la de algún otro. Sencillamente he recurrido a ella con entusiasmo para mi obra de clarificación. Así es cómo me han influido Boltzmann, Hetz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa.» En cualquier caso, a nosotros nos interesa sólo una de estas influencias, aunque tal vez la más importante.

Además de las innumerables alusiones y referencias a él, de los diferentes tipos ya citados, docenas de las afirmaciones aisladas del *Diario filosófico 1914-1916* y el *Tractatus* son sencillamente nuevas formulaciones de ideas de Schopenhauer. Tomemos por ejemplo una de las entradas del *Diario filosófico 1914-1916* que casi podía considerarse una llave maestra para obra de ambos filósofos:

> «Al igual que mi representación es el mundo, mi voluntad es la voluntad del mundo.» (*Diario filosófico 1914-1916* 17-10-16, El original alemán es: «*Wie meine Vorstellung die Welt ist, so ist mein Wille der Welt-Wille*».)

Hay ejemplos mucho más extensos de ello, como el siguiente, que se encuentra en el *Diario filosófico 1914-1916* bajo la fecha de 15-10-16:

> «Recuerda sólo que el espíritu de la serpiente, del león, es *tu* espíritu. Porque sólo a partir de ti conoces, en absoluto, el espíritu.
>
> La cuestión que ahora se plantea es, simplemente, la de por qué he dado a la serpiente precisamente este espíritu.

Y la respuesta en cuestión sólo puede radicar en el paralelismo psicofísico: si yo tuviera el mismo aspecto que la serpiente e hiciera lo que ella hace, sería así y así.

E igual a propósito del elefante, de la mosca, de la avispa.

Lo que resulta cuestionable es si aquí una vez más (y sin duda, así es) mi cuerpo está al mismo nivel que el de la avispa y la serpiente, de tal modo que no he inferido del de la avispa al mío ni del mío a la avispa.

¿Es esto la solución del enigma de por qué los hombres han creído siempre que hay *un* espíritu común al mundo entero?

En cuyo caso sería, por lo demás, y obviamente, también el propio de las cosas inanimadas.»

O, de modo muy diferente, el siguiente ejemplo, que aparece bajo la fecha 4-11-16:

«Está claro: es imposible querer sin llevar ya a cabo el acto de voluntad.

El acto de voluntad no es la causa de la acción, sino la acción misma.

No es posible querer sin hacer.

Si la voluntad ha de tener un objeto en el mundo, puede tratarse también de la acción intencionada...

Que quiero un proceso es que hago una acción, no que hago otra cosa que causa la acción.»

O el siguiente bajo la fecha 11-6-16:

«Sé que este mundo existe.
Que estoy situado en él como mi ojo en su campo visual.
Que hay en él algo problemático que llamamos su sentido.
Que este sentido no radica en él sino fuera de él.
Que la vida es el mundo.
Que mi voluntad penetra el mundo.
Que mi voluntad es buena o mala.
Que bueno y malo depende, por tanto, de algún modo del sentido de la vida.»

O en el *Tractatus* (6.371 y 6.52):

A la base de toda moderna concepción del mundo está la ilusión de que las llamadas leyes naturales sean la explicación de los fenómenos naturales.

Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado.

O (6.431 y 6.311):

Así pues, en la muerte el mundo no cambia, sino cesa.
La muerte no es ningún acontecimiento de la vida.
La muerte no se vive.
Si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente.
Nuestra vida es tan infinita como ilimitado nuestro campo visual.

Cada una de estas palabras, hasta las metáforas y las imágenes, procede de Schopenhauer. Se necesitarían muchas páginas para llevar a cabo una lista completa de las alusiones y los replanteamientos de ideas de Schopenhauer que aparecen en el *Diario filosófico 1914-1914* y en el *Tractatus*. Pero ni siquiera esta es la relación más significativa. Por lo que respecta al *Tractatus*, lo que constituye la referencia schopenhueriana más importante, no es un determinado párrafo del libro, sino el libro mismo, en conjunto. Todo el que lo lee comprende que se presupone tácitamente un determinado marco de ideas: ese marco se deriva casi enteramente de Schopenhauer —aunque, como es característico en Wittgenstein, su nombre no se menciona. Es el marco que Wittgenstein había asimilado y en el que estaba asentado desde su adolescencia y en el que se había reafirmado en su juventud, sin llegar a conocer plenamente ninguna alternativa a dicho marco; un marco que, dicho sea de paso, nunca rechazaría ni sustituiría más tarde. (Recordemos la expresión de von Weight: «asimilar con entusiasmo».) En su primera obra, Wittgenstein trató de enriquecerlo en un aspecto nuevo e importante al que nos referiremos en un instante; pero por lo demás aceptó, considerándolos adecuados dentro de dicho marco, no sólo su epistemología y su ontología, sino campos que le importaban mucho más, a saber, la moral, la estética y las consideraciones de tipo religioso o quasirreligioso indicadas anteriormente.

En primer lugar, aceptó lo que Schopenhauer consideraba la mayor contribución de Kant a la filosofía, a saber, la distinción entre el nóumeno y el fenómeno. «Ambos consideran que el mundo de la ciencia corresponde al mundo de los fenómenos. Para ambos, la voluntad corresponde a lo noumenal»[4]. Wittgenstein también está de acuerdo en

[4] Allan S. Janik, «Schopenhauer and the Early Wittgenstein», *Philosophical Studies* (Ireland) (1966), 91.

que la significación última de la vida está en el ámbito de lo que es noumenal («El sentido de la palabra ha de estar fuera del mundo» *Tractatus* 6.41). Por esta razón, la considera radicalmente incognoscible para nosotros. Dado que su enfoque es predominantemente lógico —a diferencia del de Schopenhauer, que es predominantemente epistemológico— es el más drástico a la hora de delimitar la parte de la realidad sobre la que no se puede hablar[5]. Insiste en que *todo lo que tenga que ver* con estos temas que son de máxima importancia para nosotros, el hecho de que exista el mundo (incluyéndonos a nosotros); la relación del sujeto volitivo con el mundo de los fenómenos; nuestra percepción de los límites de nuestra experiencia real y posible; la naturaleza de la muerte; la posibilidad de la existencia fuera de este mundo de los fenómenos; la naturaleza de la moral; la naturaleza del arte; en resumen, todas esas cosas que se suelen reunir bajo denominación como «el significado de la vida» tienen sus raíces un ámbito incognoscible en el que el lenguaje no puede tener fundamento ni significado. No son problemas propiamente dichos. «La respuesta a una pregunta que no se puede expresar no puede expresarse tampoco. No existe la *adivinanza*» (*Tractatus* 6.5). Cualquier intento de hablar de ellas, por tentador que sea, termina en el sinsentido. Por supuesto, todas estas cosas han de tener lo que podríamos llamar un reflejo en el mundo de los fenómenos: si no fuera así, no podrían interesarnos de ningún modo. Pero incluso sus manifestaciones en este mundo de los fenómenos —las acciones morales, por ejemplo, a las obras de arte— frustran cualquier intento de describirlos, aún más de explicarlos, mediante el lenguaje. Las únicas cosas que podemos concebir claramente, y por lo tanto, las únicas cosas en las que podemos pensar y de las que podemos hablar claramente en el medio conceptual que es el lenguaje, son todas esas que están enteramente dentro de este mundo de los fenómenos. Esto significa que en la medida en que nos acerquemos a la mínima indicación de lo que es más importante para nosotros, establecemos los límites de lo que se puede decir claramente, ya que esto delimita la frontera —y por tanto la «forma», por decirlo de alguna manera— de aquello de lo que no se puede hablar. El mismo Wittgenstein lo expresa así, refiriéndose al *Tractatus* en una carta privada: «Mi obra se compone de dos partes: la que presento *más la que omito*. Y esta segunda es precisamente la importante. Mi libro traza los límites de la esfera de lo ético desde dentro, por decirlo de alguna manera, y estoy seguro de que este es el ÚNICO modo *riguroso* de trazar esos límites. En resumen, creo que aquello de lo que muchos otros sencillamente parlotean, he conseguido, en mi libro,

[5] Afirma en el prólogo «Todo el significado del libro puede resumirse en cierto modo en lo siguiente: todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad: y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse.»

dejarlo en su sitio guardando silencio acerca de ello»[6]. En el libro mismo dice que la filosofía «Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable. Debe delimitar lo impensable desde dentro de lo pensable. Significará lo indecible presentado claramente lo decible» (*Tractatus* 4.114 y 4.115). Esto es todo lo que puede hacer la filosofía en su intento de explicar «el verdadero significado de la vida». No se puede hacer filosofía de primer orden en ningún otro sentido, porque todas las preguntas significativas, y por lo tanto, todas las preguntas filosóficas auténticas (si es que las hay) han de estar dentro del mundo de los fenómenos. Y esto ha de significar que no hay preguntas filosóficas de primer orden, pues dentro de este mundo todo está sujeto a exámenes e investigaciones sensoriales, y por lo tanto todo lo que se pueda decir de él es verificable, factual (ya sea verdadero o falso). De modo que lo único que puede hacer un filósofo es eliminar las confusiones originadas por el hecho de que no se compreda esto o de que se exprese mal. Ante una pregunta que carece de significado, su tarea no es la tarea imposible de contestarla, sino la tarea honrada de demostrar que carece de sentido. La filosofía es el discurso del discurso: es la tarea de segundo orden de clarificar la expresión, de desarrollar la lógica y de hacer transparente la complejidad de aquello que es irremediablemente complejo. Sin embargo, ¡qué poco ganamos con ello cuando lo llevamos a cabo! Los misterios de la vida siguen intactos, y su significación inexplorada.

Todo esto no es más que pura filosofía de Schopenhauer. Es claro que para llegar a todas estas conclusiones, Wittgenstein ha estudiado profundamente la obra de Schopenhauer y ha asimilado su pensamiento de un modo sorprendente —no conozco ninguna obra que refleje una comprensión tan profunda de las implicaciones del pensamiento de Schopenhauer como el *Tractatus*— pero aunque desentraña las premisas del marco schopenhaueriano con una lucidez singular, no le añade nada. La principal diferencia entre los dos filósofos, llegada esta fase de nuestra comparación, es la visión que tienen de la filosofía misma. Schopenhauer, como Kant, creía que la filosofía tenía un cometido positivo, a saber, el descubrimiento, la exploración, la clarificación y la exposición de la estructura que estamos discutiendo, más la discusión crítica de sus implicaciones y de sus interpretaciones, y que esto es lo que constituye el nivel de pensamiento conceptual más fundamental y por lo tanto más válido al que tienen acceso los seres humanos. En cierto sentido, Wittgenstein admite esto en la práctica, pero sus palabras lo niegan. Pocos filósofos desarrollaron su vocación filosófica con un compromiso existencial tan apasionado como el joven Wittgenstein, y pocos estudiaron y se esforzaron tanto en comprender la signifi-

[6] Wittgenstein, en una carta a Ficker citada en *Letters from Ludwig Wittgenstein*, ed. por Paul Engelmann, pág. 143.

cación y las implicaciones de un gran sistema filosófico como él hizo con el de Schopenhauer. Pero lo que *decía* que era la tarea de la filosofía no coincidía con lo que realmente *hacía*. Esta disparidad venía dada por la relación de su pensamiento con el Schopenhauer, el hecho de que él mismo no había creado el marco, ni lo había expuesto ni discutido, sino que lo dio por supuesto en su punto de partida (lo que a su vez pudo deberse en parte al hecho de que lo había asimilado profundamente siendo casi un niño todavía). Una vez hecho esto, por supuesto que se puede decir que la filosofía no tiene mucho más que hacer aparte de desemarañar enigmas conceptuales. El sentido de esta doctrina queda claro desde el momento en que se comprende que presupone una determinada orientación intelectual sistemática considerada correcta «en lo fundamental... aunque con matizaciones y puntualizaciones». Por supuesto, esto hace que sea contradictorio, y el mismo Wittgenstein lo reconoce al final del libro, en un párrafo célebre: «Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido.) Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo.»

Con frecuencia se ha señalado mordazmente, a propósito de Wittgenstein y de Schopenhauer, que ambos dicen muchas cosas acerca de aquello sobre lo que afirman que no se puede hablar. Pero en cierto sentido, la broma recae sobre el que la hace: ambos filósofos sabían lo que hacían a este respecto como se demuestra, en el caso de Wittgenstein, en el párrafo mencionado más arriba, y comprendían la situación con mayor profundidad que estos críticos. Ambos tuvieron a gala la observación kantiana de que lo que sabemos tiene implicaciones que van allá de ello mismo: para cada cosa que sabemos cierta, otras cosas no directamente cognoscibles en sí también han de ser ciertas. Esto significa que es legítimo hacer determinados tipos de afirmaciones acerca de aquello que no puede ser observado ni experimentado directamente; aunque, por supuesto, la cuestión de qué afirmaciones pueden hacerse está sujeta a los criterios más estrictos. Este principio se acepta con toda tranquilidad en la ciencia contemporánea: las partículas elementales de la física subatómica son intrínsecamente inobservables, porque son más pequeñas que cualquier onda de luz, pero están clasificadas, todas tienen nombres y poseemos conocimientos muy importantes sobre ellas. Siguiendo a Schopenhauer, Wittgenstein afirma que en el mundo no hay sujetos de voluntad ni de percepción, y por lo tanto estos no son objetos ni sustancias de ningún tipo: son componentes del mundo, portadores o sustentadores del mundo, y como tales han de relacionarse más bien con sus *límites*. («El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo» 5.632.) Esto significa que no

podemos identificar el sujeto o el yo ni siquiera en el pensamiento, pues para hacerlo «tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados de este límite, y tendríamos por consiguiente que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar» (Del prólogo al *Tractatus*). Las mismas consideraciones se aplican a la moral y a los valores de todo tipo, incluso los valores estéticos: no están *en* el mundo, pues si así fuera serían cuestiones de hecho, cosa que no son, es más, en ese caso no podrían tener *valor*. «Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser así... Por lo tanto, tampoco puede haber proposiciones de ética... Es claro que la ética no se puede expresar. La ética es trascendental» (6.41-6.421). Wittgentein, como Schopenhauer, llega a la conclusión de que el bien y el mal caracterizan el ejercicio de la voluntad. Pero «de la voluntad como sujeto de la ética no se puede hablar... Si la voluntad, buena o mala, cambia el mundo, sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos. No aquello que puede expresarse con el lenguaje» (6.423-6.43). Evidentemente esto parece una repetición de la idea de Kant de que la moral y lo factual son dos esferas que se encuentran en un punto límite, pero que son separadas e independientes.

Lo que acabamos de decir ilustra un aspecto sumamente interesante de la filosofía de Wittgenstein. Hay algunos puntos en los que su pensamiento está más próximo al de Kant que al de Schopenhauer, pero el hecho de que el origen de sus ideas kantianas estuviera en Schopenhauer hace que éstas se presenten en forma de alejamiento del pensamiento Schopenhauer en los puntos en los que (sin que Wittgenstein lo supiera) Schopenhauer se apartaba significativamente de Kant. Pero volvamos a nuestro argumento: Wittgenstein coincide con Schopenhauer en cuanto a que cree que todo tipo de significación, no sólo la significación moral, está en relación a la voluntad, y no caracteriza a los hechos como son en sí mismos. («Las cosas no adquieren significación sino en virtud de su relación con mi voluntad, y sólo entonces», *Diario filosófico 1914-1916*, 15-19-16.) Tal y como lo experimentamos, el mundo de los hechos está constituido por el sujeto perceptor y el mundo del valor por el sujeto volitivo. La relación que se da entre estos dos sujetos es inexplicable, así como la relación que se da entre el hecho y la significación es inexplicable. Schopenhauer lo consideraba el misterio definitivo. «Ahora bien, la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra "yo" incluye y designa a ambos, es el nudo del mundo, y, por tanto, inexplicable... El que tenga presente lo inexplicable de esta

---

[7] *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6. 54. Se recordará que Wittgenstein tomó de Schopenhauer la metáfora de que hemos de dejar detrás los peldaños que nos conducen a niveles superiores de comprensión, y no aferrarnos a ellos. Véase pág. 47.

identidad la llamará conmigo el milagro *por excvellence*»[8]. Del mismo modo, Wittgenstein, que en algunas de sus obras tiende a identificar la realidad última con Dios, considera estos dos yos manifestaciones en nosotros de lo que por lo tanto ha de ser una divinidad dual. (Véase, por ejemplo la anotación que aparece en el *Diario Filosófico 1914-1916* bajo la fecha 8-7-16.)

Teniendo en cuenta este paralelismo casi total entre la filosofía de Schopenhauer y la primera filosofía de Wittgenstein, es posible que el lector se esté preguntando qué sentido tienen las observaciones de los profesores Geach y Anscombe acerca de que Wittgenstein no compartía la teoría del mundo como voluntad, o que no le veía ningún sentido. Al menos un crítico ha tratado este tema y ha argumentado que Wittgenstein no pudo querer decir lo que superficialmente se ha interpretado que dijo, dado que expuso ampliamente el concepto schopenhaueriano de la voluntad y, por lo tanto, tuvo que comprenderlo. (Allan S. Janik: «Schopenhauer and the early Wittgenstein», *Philosophical Studies* [Ireland], [1966], 90.) Estoy de acuerdo con esto, y le pregunté a la profesora Anscombe en qué basaban sus observaciones y las de su marido. Me contestó que Wittgenstein le había dicho que «no comprendía» la idea. Wittgenstein utilizaba la expresión «no comprendo» de un modo muy personal: solía darle el sentido de que si bien comprendía perfectamente en el sentido habitual de la palabra «comprender», no sabía cómo superar las dificultades que planteaba la aceptación de una determinada idea. (Para algunos de sus seguidores, el grado de claridad de lo que eran incapaces de comprender, en este sentido, se convirtió en la medida de la profundidad intelectual, ya que ello significaba que estaban percibiendo contradicciones o dificultades que otros pasaban por alto.) Ya he ilustrado con citas cómo Wittgenstein luchaba en su *Diario filosófico 1914-1916* y en el *Tractatus* con algunas de las ideas de Schopenhauer acerca de la voluntad, y he ilustrado cómo en algunos sentidos sus conclusiones estaban más próximas a Kant que las de Schopenhauer; creo que en este caso utilizó la expresión «no comprendo» en el sentido que él solía darle.

Además de demostrar hasta qué punto Wittgenstein está cerca de la idea de la voluntad de Schopenhauer, Janik también demuestra que hay paralelismos sustanciales entre las ideas de los filósofos en los campos de la lógica, las matemáticas y las ciencias naturales. Con respecto a las matemáticas, Robert J. Fogelin lo confirma en su libro *Wittgenstein*, en el que afirma (pág. 198): «un estudio profundo de *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* y *El mundo como voluntad y representación* no deja ningún margen para dudar que muchos de los pensamientos fundamentales de Wittgenstein en el campo de las matemáticas se deriven

[8] *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pág. 206.

de esta fuente». En cuanto a la lógica, Wittgenstein tomó de Schopenhauer lo que probablemente fue su idea más influente, a saber, la idea de que las proposiones analíticamente ciertas son tautologías. Cuando hablo de la influencia especial de esta idea me refiero a ejemplos como su influencia sobre Bertrand Russell, que escribió en *My Philosophical Development*, pág. 119: «Wittgenstein sostiene que la lógica consiste íntegramente en tautologías. Creo que tiene razón en esto, aunque no lo creí así hasta que no leí lo que dijo a este respecto». En este momento uno no puede por menos que recordar, la observación de Goethe de que si se sacaran de sus obras las ideas que había tomado de otras personas no quedaría ninguna; y es cierto que si el joven Wittgenstein no hubiera aportado más que lo que hemos expuesto hasta ahora hubiera sido efectivamente un filósofo no original, maravillosamente inteligente, pero en ningún sentido creativo. Sin embargo, no es así: tuvo la independencia de criterio suficiente como para enriquecer el marco schopenhaueriano con algo que está fuera del ámbito de la filosofía de Schopenhauer, y esto es lo que siempre se ha considerado la contribución más característica del *Tractatus*. El mismo Wittgenstein era consciente de que esto era así, y dedicó la mayor parte de su libro a desarrollarlo. Se trata de la explicación que da de la naturaleza de la representación en «el mundo como representación».

Cuando Schopenhauer dijo que «todo acto de conocimiento consiste en elaborar representaciones»[9], daba por supuesto que elaborar representaciones era una cuestión epistemológica. Lo mismo habían hecho todos los filósofos desde Descartes, y siguieron haciéndolo hasta Frege. Sin embargo, Frege consideraba que el acto de representar era principalmente una cuestión de lógica. Este destronamiento de la epistemología —que para Frege y sus sucesores suponía la despsicologización de la filosofía— es considerada hoy por muchos la revolución que inauguraba definitivamente la filosofía contemporánea. Y este nuevo enfoque es lo que constituye la principal aportación de Wittgenstein, el primero de los discípulos importantes de Frege, a la idea del mundo como representación expuesta por Schopenhauer. No cuestiona ni rechaza la explicación epistemológica de Schopenhauer, pero pasa a lo que él considera un nivel más profundo, y lo explica en los términos de la lógica, que considera primaria, incluso primordial. Por lo tanto, no critica la idea de Schopenhauer por considerarla errónea, sino porque la considera superficial. En una ocasión señaló que «siempre que leo a Schopenhauer, me da la sensación de que llega al final demasiado pronto»[10]. Y en *Culture and Value* (pág. 36) dice a propósito de

[9] *El mundo como voluntad y representación*, ii.
[10] *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, ed. Rush Rhees, pág. 95.

Schopenhauer: «Donde empieza la verdadera profundidad, él ha llegado al final.»

En este sentido, la contribución de Wittgenstein puede aclararse con una cita del famoso artículo que Michael Dumett dedica a Frege en la *Encyclopaedia of Philosopy*. «Desde la época de Descartes hasta hace muy poco, la pregunta fundamental de la filosofía fue qué podíamos conocer y cómo podíamos justificar nuestro supuesto conocimiento, y el problema filosófico fundamental fue hasta qué punto podía refutarse el escepticismo y hasta qué punto podía aceptarse. Frege fue el primer filósofo posterior a Descartes que rechazó esta perspectiva, y en este sentido, más allá de Descartes, se remitió a Aristóteles y a los escolásticos. Para Frege, como para ellos, la lógica era el comienzo de la filosofía; si fallamos en la lógica, no podemos hacer nada bien. Por otra parte, la epistemología no es previa a ninguna otra rama de la filosofía; podemos dedicarnos a la filosofía de las matemáticas, a la filosofía de la ciencia, a la metafísica o a cualquier otra rama que nos interese sin haber acometido previamente una investigación epistemológica en absoluto. Este cambio de perspectiva es lo que constituye la diferencia fundamental entre la filosofía contemporánea y la anterior, y desde este punto de vista Frege fue el primer filósofo moderno. El cambio de perspectiva no se reflejó en el continuador de Frege, Russell; la primera obra posterior a la de Frege en la que sí se manifestó fue el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein.»

No obstante Russell realizó la transición posteriormente, con el resultado de que su obra, junto con la del joven Wittgenstein, puede entenderse en gran medida como una reelaboración, desde el punto de vista de la lógica, del terreno cubierto, desde el punto de vista epistemología, por la filosofía de la gran tradición desde Locke a Schopenhauer; Russell complementa a los empiristas y Wittgenstein a los kantianos. Russell era plenamente consciente de esta relación entre su filosofía y la de los empiristas, y la reconoció en múltiples ocasiones, por ejemplo: «El empirismo analítico moderno, que acabo de esbozar, difiere del de Locke, Berkeley y Hume en cuanto a que incorpora las matemáticas y desarrolla una técnica lógica muy sofisticada»[11]. Las obras de la primera etapa de Wittgenstein guardan la misma relación con la filosofía de Kant y Schopenhauer. Partiendo de la aceptación total de la explicación kantiana de la realidad empírica, el joven Wittgenstein creía que el hecho de que pudiéramos representar dicha realidad en el

[11] Bertrand Russell, *Historia de la filosofía occidental*. Russell se refiere concretamente a un enfoque filosófico que él mismo suscribe, y termina el párrafo afirmando: «no dudo que, en la medida en que es posible el conocimiento filosófico, debe procurarse mediante estos métodos; tampoco dudo que, mediante estos métodos, es posible resolver muchos de los antiguos problemas».

lenguaje debía significar que la realidad empírica y el lenguaje tenían algo fundamental en común; y pensaba que lo que tenían en común era una estructura, que en el caso del lenguaje era su «estructura lógica». Esta idea es obviamente la contrapartida lógica de la idea epistemológica de la correlación entre el sujeto y el objeto. Otro rasgo kantiano era el hecho de que Wittgenstein consideraba que nuestras representaciones lógicas eran tan obra nuestra como lo eran nuestras representaciones epistemológicas, según Kant. «Nosotros nos hacemos figuras de los hechos. La figura presenta los estados de cosas en el espacio lógico, la existencia y no existencia de los hechos atómicos» (*Tractatus* 2.1 y 2.12). Obviamente, la idea implícita en esta afirmación de que las cosas existen en sí independientemente de que sean o no representadas, es específicamente kantiana, y no schopenhaueriana. Este cambio es el resultado de la influencia de Frege sobre Wittgenstein. Como señala von Wright: «si mal no recuerdo, Wittgenstein me dijo que había leído *Die Welt als Wille und Vorstellung* de Schopenhauer en su juventud y que su primera filosofía era un idealismo epistemológico schopenhaueriano. No sé nada sobre la relación de este interés con el interés por la lógica y la filosofía de las matemáticas, excepto que recuerdo su afirmación de que el realismo conceptual de Frege fue lo que le hizo abandonar su perspectiva idealista anterior»[12]. La doctrina de Kant sobre esta cuestión fue abandonada por sus sucesores; la de Wittgenstein fue abandonada por él mismo. En su filosofía posterior se volvió radicalmente constructivista, y dejó de postular todo realidad empírica independiente de las representaciones que creamos. (Esta es la razón de que los estructuralistas reclamen hoy la última filosofía de Wittgenstein.)

Dentro de este contexto no necesito explicar lo que fue en realidad la teoría lógica de Wittgenstein acerca de la representación, por la sencilla razón de que no se derivaba de Schopenhauer: hay mucha bibliografía sobre este tema, y yo mismo lo he tratado de forma introductoria en otro libro[13]. En cualquier caso, Wittgenstein la sustituyó por otra hacia la mitad su carrera. Su primera filosofía había postulado que las proposiciones significativas acerca del mundo derivaban su significado del hecho de que describían un estado de cosas posibles, y que esta relación descriptiva consistía en una comunión de estructura; su última filosofía postulaba que las proposiciones tenían significado sólo en la medida en que tuvieran usos, y que el significado de una proposición era por tanto la suma de sus usos posibles. Estas dos teorías tienen dife-

---

[12] Von Wright, *Biographical Sketch*, pág. 5, que está en *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* de Norman Malcolm.

[13] En mi diálogo con Anthony Quinton sobre «Las dos filosofías de Wittgenstein», en *Men of Ideas* (pág. 98 ff). Véase también mi conversación con David Pears sobre el mismo tema en *Modern British Philosophy* (pág. 31 ff).

rentes consecuencias lógicas. La primera postula que el significado consiste en una relación de correspondencia con un mundo que se compone de estados de cosas que existen independientemente de que se hable de ellos o no, de hecho, forma parte de la idea expuesta en el *Tractatus* según la cual la realidad empírica ha de tener un determinado carácter para que podamos hablar de ella como lo hacemos; y el carácter que se le atribuye es kantiano. La teoría posterior explica el significado desde el punto de vista de las acciones, intenciones y finalidades de los hombres, y desde el punto de vista de las pautas de interés y el comportamiento, en definitiva, desde el punto de vista de los modos de vida. Así pues, la primera postula la existencia de una realidad empírica en el sentido kantiano: la segunda no. Como señalé más arriba, esto refleja un cambio fundamental entre la filosofía de Kant y la de sus herederos, incluido Schopenhauer. Las implicaciones ontológicas de la filosofía posterior de Wittgenstein están más cerca de las creencias de Schopenhauer que las de su primera filosofía, y más cerca de Schopenhauer que de Kant —aunque no creo que Schopenhauer tuviera nada que ver con este cambio, y aún menos que por aquella época Wittgenstein pensara conscientemente en la influencia de estos dos filósofos. Sin embargo, Wittgenstein, al igual que Schopenhauer y otros, efectuó este cambio sin abandonar el marco kantiano general. Como observa David Pears: «Tomó de Schopenhauer, cuya obra conocía y admiraba, el marco kantiano del *Tractatus* y aunque modificó este marco en su segundo periodo, nunca lo destruyó»[14]. Esto demuestra la explicación y la posibilidad de reconciliación del conflicto entre aquellos estudiosos de la filosofía que insisten en la diferencia entre el primer Wittgenstein y el último Wittgenstein, y aquellos que insisten en la continuidad: se dan diferencias radicales en la visión de la naturaleza de nuestro conocimiento de la realidad empírica, y también en la consideración del significado, pero el marco kantiano-schopenhaueriano general dentro del cual tienen cabida estas ideas prácticamente no varía.

Lo que la filosofía posterior de Wittgenstein conserva de Schopenhauer no es exclusivamente una base kantiano-schopenhaueriana reconstruida, y en ese sentido enterrada. Las ideas más características de esa filosofía son las relativas a las funciones del lenguaje, y Schopenhauer adelantó algunas de las más importantes. Encontramos una buena exposición de los paralelismos que se dan entre ambos pensadores a este respecto en «Schopenhauer's Impact on Wittgenstein» de S. Morris Engel, *Journal of the History of Philosophy*, 1969, págs. 285-302 —se incluye también en el volumen *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, editado por Michael Fox. La naturaleza de estos paralelismos es tal que resulta difícil ilustrarlos brevemente, pero bastan unas citas de

[14] David Pears, *Wittgenstein*, págs. 45-6.

Engel para especificar su carácter. Después de numerosas citas tomadas de diferentes obras de Schopenhauer en las que el filósofo expone su opinión acerca de la importancia del lenguaje para la filosofía, Engel escribe: «Al justificarse unas a otras del modo en que lo hacen, podría decirse que las diversas obras de Schopenhauer constituyen una teoría unificada acerca del modo en que el lenguaje engaña y somete a nuestras mentes, teoría que tanto en su aspecto general como en sus implicaciones es notablemente similar a lo que encontramos acerca de este mismo tema en las últimas obras de Wittgenstein» (pág. 294). Después de más citas de Schopenhauer, afirma que «nos hallamos ante algunas de las ideas fundamentales de la filosofía última de Wittgenstein aunque todavía en forma no desarrollada. Por supuesto, aún falta mucho. Pero por otra parte, tesis bien conocidas —como por ejemplo, la idea de que la confusión filosófica tiene su origen en el lenguaje; que esa fusión se evita o se resuelve si nos atenemos a un uso particular; que aunque nuestra ansia de generalidad tiende a evitar que lo hagamos, el uso es y debe ser el árbitro definitivo— no pueden por menos que recordarnos a determinadas observaciones de la filosofía última de Wittgenstein» (pág. 299). En otro punto, Engel señala: «Resumiendo: hasta aquí hemos observado cómo para ambos filósofos, la confusión conceptual es algo prácticamente inevitable; que esto es así o bien por algún aspecto de nuestra naturaleza o bien porque nuestros conceptos, que son ambiguos y carecen de definiciones precisas, dan lugar a semejanzas superficiales; que estas semejanzas tienen consecuencias de gran alcance no sólo para el discurso ordinario, sino tanto para la ciencia como para la filosofía, etc. Pero aunque esta explicación del modo en que nuestro lenguaje causa estragos en nuestro pensamiento es sin duda sorprendentemente similar a lo que encontramos sobre este tema en Wittgenstein, deja aún muchas preguntas relativamente importantes sin contestar. Por ejemplo, ¿cuál es el aspecto de nuestra naturaleza o de nuestro lenguaje que nos conduce de ese modo a la confusión? Y ¿qué podemos hacer, si es que podemos hacer algo, para protegernos de estos peligros y estas confusiones? Schopenhauer no guarda silencio sobre estas preguntas. Lo que dice a propósito de ellas, como a propósito de tantas otras, tiene paralelismos en Wittgenstein» (pág. 294).

La influencia de Schopenhauer sobre la filosofía última de Wittgenstein no se limita al marco general ni a estas ideas acerca del lenguaje. Como señala Engel (pág. 287, nota a pie de página): «En algunos casos es tan específica y determinada como el préstamo directo de un término clave, "parecido familiar" *(Familienähnlichkeiten)*, por ejemplo, que desempeña una función importante en la filosofía de Wittgenstein y que éste tomó, en mi opinión, directamente de Schopenhauer, quien utilizó el término (y en un sentido no diferente del que le daría Wittgenstein) en varias ocasiones dentro de su obra.» Engel hubiera podido

añadir «formas de vida» (*Lebensformen*), que Schopenhauer había tomado de Kant a su vez, y que Goethe también había utilizado al hablar de la filosofía kantiana[15]. En cuanto al término clave «paradigma», Wittgenstein lo utiliza en un sentido tomado directamente de su tan querido y citado Lichtenberg. En total, Garethe Hallet señala en *Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations* más de treinta párrafos de dicho libro que nos recuerdan inevitablemente a Schopenhauer, y aporta las citas oportunas de Schopenhauer, que en algunos casos ponen de manifiesto una alusión obvia y en otros un paralelismo inmediato. En definitiva, creo que Allan Janik y Stephen Toulmin tienen razón cuando afirman a propósito de Wittgenstein, en su libro *Wittgensteins's Vienna* (pág. 224): «La principal preocupación de sus últimos años siguió siendo la misma que la de su juventud: completar las tareas lógicas y éticas comenzadas por Kant y Schopenhauer.»

He citado muchas fuentes para corroborar la idea de que existe una relación singularmente importante entre la obra de Wittgenstein y la filosofía kantiano-schopenhaueriana. Hubiera podido citar más fuentes. Por ejemplo, Erik Steius, en su libro *Wittgenstein's Tractatus: A Critical Exposition of its main Lines of Thought*, escribió: «En la medida en que Wittgenstein se adhirió al "atomismo lógico", puede caracterizarse como metafísico de tipo anglosajón. Pero creo que este tipo de metafísico es sólo secundariamente importante en su sistema filosófico que, en general, está más relacionado con la metafísica alemana, y en particular con la metafísica de Kant... A diferencia de los positivistas lógicos, en aspectos esenciales Wittgenstein era un filósofo kantiano.» En una crítica del libro de Stenius aparecida en *Mind* (abril, 1963, 288) David Schwayder escribió: «el capítulo final es un intento revelador y, en mi opinión, correcto de clasificar a Wittgenstein como filósofo kantiano». Alexander Maslow, en su *Study of Wittgenstein's Tractatus*, escribió (págs. xiii-xiv): «Según mi interpretación del *Tractatus*, el pensamiento de Wittgenstein subyacente se ha convertido en una especie de fenomenalismo kantiano, en el que las formas del lenguaje desempeñan un papel similar al del aparato trascendental de Kant.» Eva Schaper ha dicho sencillamente: «Por supuesto, considero a Wittgenstein un filósofo verdaderamente kantiano»[16]. El hecho de que la mayoría

---

[15] Véase *Goethes Gespräche*, iv, 468. *Lebensformen* también fue el título de un libro de Eduard Spranger que, a pesar de ser serio y riguroso, se convirtió en un best-seller; toda persona culta de la Viena de los años 20 lo había leído, y por lo tanto Wittgenstein tuvo que conocerlo: su argumento principal es que personas con diferentes perspectivas tienen esquemas conceptuales diferentes que pueden ser sin embargo igualmente coherentes y tener el mismo derecho a reclamar racionalidad —la «mente contemplativa», la «mente artístico-creativa», la «mente militar», etc. Hay una afinidad obvia entre esto y el modo en que Wittgenstein utiliza el término.

[16] Eva Schaper, «Kant's Schematism Reconsidered», *Review of Metaphysics*, xviii (diciembre de 1964), 292.

de estos escritores (a excepción de Stenius) no indiquen que Wittgenstein tomara su kantianismo de Schopenhauer nos hace pensar que ellos mismos no están familiarizados con la filosofía de Schopenhauer; a pesar de ello tienen razón en su modo de clasificar la filosofía de Wittgenstein. Alan Janik demuestra un mayor conocimiento de la situación cuando afirma que «las obras del primer Wittgenstein están arraigadas en un kantianismo que procede de su lectura de Schopenhauer»; y en la misma página, «es indudable que Wittgenstein fue schopenhaueriano en el periodo en el que escribió *Tractatus*»[17]. En el libro de Patrick Gardiner *Schopenhauer* hay un fragmento de unas cinco páginas, demasiado largo para incluirlo aquí, pero que vale la pena leer entero, que comienza (pág. 278): «Ciertamente es discutible que, en conjunto, la forma del *Tractatus* posea características marcadamente schopenhauerianas, ya que la estructura general y las limitaciones que Schopenhauer (siguiendo a Kant) atribuía al pensamiento cotidiano y científico y al conocimiento, aparecen en la obra de Wittgenstein como las retricciones necesarias sobre lo que es lingüísticamente expresable...»

A pesar de todo esto, hasta 1960 no se ha extendido esta consideración de Wittgenstein. Antes de dicha consideración, se tenía una visión de su obra completamente diferente y radicalmente incomprensible: su primera filosofía fue considerada una especie de positivismo lógico, y su última filosofía, cercana al análisis lingüístico de J. L. Austin en cuanto a su objetivo (aunque diferente en cuanto a su enfoque). Hay una extensa bibliografía basada en estos fundamentos ilusorios, y todavía hoy muchas de las personas que se han formado con esta literatura se suman a esta interpretación, perpetuando así las falsas premisas en que se basa. La historia de este error de interpretación de la filosofía de Wittgenstein sería un capítulo muy ilustrativo dentro de una historia de la filosofía del siglo XX. Comenzó con Bertrand Russell, que fue profesor de Wittgenstein, y que escribió la Introducción a la primera traducción inglesa del *Tractatus*. Ésta apareció en 1922, cuando Russell aún no había asimilado propiamente las implicaciones de la obra de Frege y partía de la presunción de que el intento del filósofo de explicar nuestro conocimiento era esencialmente una tarea epistemológica. Esto le llevó a considerar que el *Tractatus* proporcionaba el marco lógico de una estructura epistemológica. Más tarde, en los años 20, nació el círculo de Viena de los positivistas lógicos, que consideraban a Russell una especie de Dios padre intelectual de su movimiento, y al *Tractatus* el texto filosófico más importante. Stephen Toulmin narra de un modo tan claro la historia de estas sucesivas malas interpretaciones en uno de los capítulos que aportó a la obra *Wittgenstein's Vienna* que vale

[17] Allan S. Janik, «Schopenhauer and the Early Wittgenstein», *Philosophical Studies* (Ireland), XV (1966), 79.

la pena deternerse en citar esta fuente: «El hecho de que Wittgentein no explicara públicamente en esa época, las razones por las cuales rechazó la interpretación que Russell hizo de su libro no hizo más que fomentar el desarrollo de la interpretación positivista. El mismo Russell se sentía orgulloso de ver como se extendía su "lógica proposicional", que constituía el núcleo de una nueva epistemología. Al fin y al cabo, él mismo había interpretado la idea de los "hechos atómicos" desde su perspectiva epistemológica en 1914, en sus clases de Harvard, *Our Knowledge of the External World*. De modo que, durante cinco años a partir de 1922, matemáticos, filósofos y físicos de la Universidad de Viena, muchos de ellos profundamente influenciados por Mach y Russell, celebraron seminarios para discutir el *Tractatus* y sus más amplias implicaciones, sin la participación de Wittgenstein. Entre tanto, Wittgenstein fue adquiriendo la reputación de hombre misterioso que vive en la sombra... Casi desde el momento de su publicación, la naturaleza y el propósito del *Tractatus* de Wittgenstein dieron lugar a errores de interpretación entre sus contemporáneos vienenses, y el hecho de que él desapareciera de los círculos filosóficos no contribuyó en ningún modo a remediar la situación. Si se dejan de lado esas últimas cinco páginas (de la Proposición 6.3 en adelante), las técnicas intelectuales desarrolladas en el resto del libro se prestan a usos bien diferentes, tanto en las matemáticas como en la filosofía, y pueden citarse para fundamentar actitudes intelectuales antagónicas a las de Wittgenstein. Como resultado, tanto en Inglaterra como en Viena, el *Tractatus* se convirtió en el fundamento de un nuevo positivismo o empirismo; y esto se convirtió en un movimiento radicalmente antimetafísico, que defendía el conocimiento científico como el modelo de lo que los hombres racionales tenía que creer, con el fin de proporcionar una base más rigurosa al positivismo, más vagamente formulado, de Compte y de sus seguidores del siglo XX, mediante la correcta aplicación de la lógica proposicional de Russell y Frege... Durante los años cruciales de mediados de la década de los 20, en los que se estaba conformando el positivismo lógico del Círculo de Viena, los filósofos y científicos que lo integraban respetaban profundamente la autoridad de Wittgenstein y su *Tractatus*. Sin embargo, él se mantuvo al margen, en una actitud escéptica, de modo que a comienzos de la década de los años 30 se había distanciado de las ideas y las doctrinas que otros seguían considerando producto de su mente... Una vez que se le hubo puesto [a Wittgenstein] la etiqueta de positivista, todos encontraron difícil considerarlo desde otra perspectiva. De modo que cuando, de 1929 en adelante, volvió a la filosofía y fue avanzado gradualmente hacia la segunda fase de su pensamiento, este giro no fue considerado un *rechazo* del positivismo. Fue interpretado como una reconstrucción de su anterior posición positivista basada en fundamentos nuevos y más sólidos... Sin embargo,

lejos de ser positivista, Wittgenstein había concebido el *Tractatus* precisamente en el sentido contrario. Ahí donde los positivistas de Vienna había igualado lo "importante" con lo "verificable" y habían rechazado todas las proposiciones inverificables por considerarlas "no importantes *porque eran inexplicables", la sección final del Tractatus* había insistido —aunque en vano— en que *sólo lo inexpresable posee un valor genuino.* Sólo podemos percibir "lo más alto" en aquello que las proposiciones de nuestro lenguaje son incapaces de capturar, ya que ningún "hecho" que pueda ser "descrito" por una "proposición" tiene autoridad sobre nuestra sumisión moral o sobre nuestra aprobación estética. El silencio de Wittgenstein ante lo "inexpresable" no era un silencio despectivo como el de los positivistas, sino un silencio respetuoso. Una vez que hubo decidido que sólo los hechos de "valor neutral" podían expresarse de una forma proposicional regular, exhortó a sus lectores a que dejaran de prestar atención a las proposiciones factuales y se centraran en las cosas verdaderamente valiosas que no pueden ser *gesagt* sino sólo *gezeigt.* No es de extrañar que Wittgenstein considerara la terminación de su *Tractatus* como el momento de abandonar la filosofía y dedicarse a actividades humanamente importantes. Paul Engelmann lo explica así:

«El hecho de que toda una generación de discípulos interpretara a Wittgenstein como positivista, fue debido a que su pensamiento tenía un punto en común con los positivistas: él también separa aquello de lo que podemos hablar de aquello sobre lo que hemos de permanecer en silencio. La única diferencia es que ellos no tienen nada sobre lo que permanecer en silencio. El positivismo sostiene —y esta es su esencia— que aquello de lo que podemos hablar es todo lo que sucede en la vida. *Sin embargo Wittgenstein cree apasionadamente que todo lo que realmente importa en la vida humana es precisamente aquello sobre lo que, en su opinión, hemos de permanecer en silencio»*[18].

Los malos intérpretes de Wittgenstein han sido siempre personas que han adoptado la visión despectiva del idealismo trascendental que expuse e ilustré en el capítulo 4. Strawson, refiriéndose específicamente a Kant, ha expuesto de un modo sumamente acertado y claro la distinción entre lo que estaban o no dispuestos a considerar seriamente dentro de la filosofía kantiano-schopenhaueriana. «[la *Crítica de* la razón pura] Contiene un cuerpo de doctrina acerca de la estructura general necesaria de la experiencia; y como dije antes, esto significa un cuerpo de doctrina acerca de los límites de lo que podemos hacer real-

[18] Allan Janik y Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna,* págs. 214, 208, 215-16, 219 y 219-20. La cita incluida es de Paul Engelmann, *Letters from Wittgenstein,* pág. 97; la cursiva de esta cita es de Engelmann.

mente inteligible para nosotros como estructura posible para nuestra propia experiencia. Este cuerpo de doctrina, aunque no aceptable en todos los sentidos, en mi opinión es correcto en líneas generales y en muchos aspectos fundamentales. Pero está rodeado de otro segundo cuerpo de doctrina, del que depende, en opinión de Kant; probablemente aquel por el que más se le conoce. Se trata de la doctrina de que la naturaleza de las cosas como son, o como son en sí mismas, nos es necesariamente desconocida —que el mundo, tal y como lo conocemos, incluso nuestro yo ordinario, es una mera apariencia, y que la experiencia, tal y como la sentimos, tiene una determinada estructura necesaria, pero sólo porque imponemos la estructura al contenido de la experiencia que nos llega de esta fuente de cosas como son en sí mismas necesariamente desconocida... considero que todo esto es una especie de sinsentido, aunque tiene cierto valor dramático y es muy sugerente, como casi todos los sinsentidos metafísicos»[19]. En mi opinión, uno de los modos más claros de indicar el punto en el que se equivocaron en su interpretación del pensamiento de Wittgentein la mayoría de los positivistas lógicos y, tras ellos, la mayoría de los filósofos analíticos y lingüísticos, es afirmar, de acuerdo con los términos de esta cita de Strawson, que consideraron que el joven Wittgenstein había resuelto el reto planteado por el primero de los dos cuerpos de doctrina, y que su originalidad residía en el hecho de que fue el primero que lo resolvió desde el punto de vista de la lógica mientras que todos los anteriores a él lo habían resuelto desde el punto de vista de la epistemología (hasta aquí tenían razón), pero que no llegaron a comprender, no sólo que al mismo tiempo Wittgenstein había aceptado algo parecido a lo que expresaba el segundo cuerpo de doctrina, sino que lo consideraba incomparablemente más importante que el primero; es más, como Kant, consideraba que el primer cuerpo de doctrina encajaba y llenaba una parte menor de un marco constituido por las implicaciones plenamente desarrolladas del segundo.

Los positivistas lógicos en particular solían ser personas que creían que el mundo de la experiencia real y posible era el único mundo que existía, o en cualquier caso, el único mundo del que tenía sentido que nos preocupáramos[20]. Consideraban que la estructura lógica de ese mundo era su componente más importante, así como la estructura de acero es el componente más importante de un edificio de hormigón ar-

[19] Peter Strawson en *Modern British Philosophy* (ed. Bryan Magee), pág. 124.

[20] Por el contrario, varios de los filósofos analíticos más destacados de la generación posterior a los positivistas lógicos son creyentes. Los primeros dos filósofos citados en este apéndice, Geach y Anscombe, son católicos, y no creo que fuera una coincidencia que, como tales, fueran los primeros que intuyeran la verdadera significación que Schopenhauer tuvo para Wittgenstein: no tenían ninguna dificultad para comprender que la principal preocupación de Wittgenstein era lo noumenal.

mado. Por lo tanto, para ellos la tarea básica de la filosofía consistía en exponer e investigar esta estructura. Y esto fue lo que les llevó a interpretar mal a Wittgenstein. Coincidieron con él inmediatamente en la necesidad de una teoría fundamentalmente lógica del mundo como representación, y también en cuanto a que lo más valioso que un filósofo podía hacer era elaborar una teoría correcta de este tipo. Y la mayor parte del *Tractatus* consistía en la exposición de este tipo de teoría. No creo que a la mayoría de ellos se les ocurriera jamás que lo que Wittgenstein hizo fue llenar el espacio menor y menos importante de un marco mucho más amplio (que es la razón de que recalcara lo poco que se había avanzado una vez que se hubiera llevado a cabo esa tarea): La razón por la que la consideraba aún así la tarea más importante de la filosofía era sencillamente que podía llevarse a cabo, mientras que el contenido de los otros espacios más amplios del marco de la realidad total tenía que ser necesariamente inceptualizable y por lo tanto, inaccesible a la expresión lingüística o al pensamiento conceptual. Para los positivistas lógicos no podía *haber* un marco más amplio, y por lo tanto, consideraron que Wittgenstein nos proporcionaba el elemento más importante de una explicación filosófica de la realidad total. De ahí que, entre otras muchas consecuencias distorsionadas, su tendencia a adorar a Wittgenstein fuera acompañada de una preocupación ante el hecho de que él no se relacionara con ellos de un modo muy estrecho y sobre todo, ante el hecho de que no tuviera la misma visión que ellos de su propia obra, aceptada por todos como correcta.

Esto fue confirmado al menos parcialmente en la autobiografía intelectual del más inteligente de los positivistas lógicos, Rudolf Carnap. Las siguientes citas están entresacadas de una narración mucho más extensa y más gratificante, y no se incluyen de ningún modo todos los pasajes relevantes. «Existía una diferencia muy notable entre la actitud que adoptaba Wittgenstein ante los problemas filosóficos y la que adoptábamos Shlick y yo. Nuestra actitud ante los problemas filosóficos no era muy diferente de la de los científicos ante sus problemas. A nosotros nos parecía que la discusión de las dudas y las objeciones de otros era el mejor modo de demostrar una idea nueva en el campo de la filosofía, así como en los campos de la ciencia; por el contrario, Wittgentein no toleraba el examen crítico de otros, una vez que había llegado a una idea en un acto de inspiración. En algún momento llegué a tener a impresión de que la actitud deliberadamente racional y no emotiva del científico y cualquier otro tipo de ideas similares que tuvieran el sabor de la "ilustración" le eran repugnantes a Wittgentein... En una ocasión Wittgenstein expuso su opinión de la religión, y el contraste entre su actitud y la de Schlick se hizo muy aparente. Ambos coincidían en la convicción de que las doctrinas de la religión en todas sus diferentes formas no tenían contenido teórico. Pero Wittgenstein recha-

zaba la idea de Schlick de que la religión perteneciera a la fase infantil de la humanidad y que desaparecería conforme avanzara el desarrollo cultural. Cuando Schlick, en otra ocasión, hizo una observación crítica a propósito de una afirmación metafísica de un filósofo clásico (creo que fue Schopenhauer), Wittgenstein curiosamente se volvió contra Schlick y defendió al filósofo y su obra... Anteriormente, cuando leimos el libro de Wittgenstein en el Círculo, yo había creído erróneamente que su actitud ante la metafísica era similar a la nuestra. No había prestado la atención suficiente a las afirmaciones de su libro acerca de lo místico, porque sus sentimientos y sus pensamientos en este terreno eran demasiado divergentes de los míos. Sólo un contacto personal con él me ayudó a comprender mejor su actitud ante este punto»[21].

Ni en este ni en ningún otro sentido deberíamos caer en el error habitual de pensar que todos los integrantes de Círculo de Viena tenían las mismas ideas. En relación a casi todos los temas posibles sus opiniones abarcaban desde lo más tradicional hasta lo más radical, y había una controversia perpetua entre ellos. Los más cercanos a Wittgenstein eran Aismann y Schlinck. Pero los verdaderos positivistas como Carnap y Neurath eran tan irreconciliables con él, intelectualmente, que después de un tiempo se negó a tomar parte en ninguna discusión con ellos. Eran los que más insistían en que no había nada «más allá» del mundo como representación —posición que Neurath resume en su epigrama «todo es superficie»— y en opinión de Wittgenstein esto los incapacita para comprender sus metas y su pensamiento filosófico. Desgraciadamente, por una casualidad histórica, la persona que introdujo el positivismo lógico en el mundo de habla inglesa, A. J. Ayer, lo hizo en su forma más sencilla y acrítica, con el resultado de que desde la década de los 30 se ha extendido a ambos lados del Atlántico una imagen simplista y empobrecida de las actitudes representadas por el Círculo de Viena. Ciñéndonos a nuestro tema, la más equivocada de todas las interpretaciones posibles del *Tractatus* fue la que importaron y extendieron los países anglosajones.

Me gustaría concluir esta exposición del error, prolongado y en muchos lugares aún vigente, que es no comprender la medida ni la naturaleza de la influencia que Schopenhauer ejerció sobre Wittgenstein, con el análisis de dos elementos de la explicación que he tocado sólo de pasada. El primero de ellos es el hecho de que Wittgenstein no se explicara por sí mismo, y el segundo es la ignorancia de la obra de Schopenhauer reinante entre los filósofos que estudian a Wittgenstein. En cuanto a lo primero, Wittgenstein casi nunca citaba sus fuentes, y a lo largo de su vida se ocupó expresamente de destacar su falta de conoci-

[21] *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. Paul Schilpp, págs. 26-7.

miento de las obras de los demás. Tuvo que haber un cierto elemento de vanidad en esta actitud, pero no creo que fuera una vanidad superficial. La profundidad con la que Wittgenstein estudió el pensamiento de otros es impresionante: revisó hasta el último fundamento de todo lo que tomó de ellos, de modo que lo convirtió en posesión suya y en parte de su tejido vital; y creo que por esta razón pensaba que atribuir a otros lo que era tan auténticamente suyo sólo podría conducir a la confusión. Solía decir[22] que si un hombre se alimentaba físicamente de bacon y de patatas, a todos nos parecería absurdo tratar de identificar qué partes de su persona se derivaban del bacon y qué partes de la patata, y sin embargo, cometemos el mismo error en relación a cualquier alimento intelectual que pudiera haber metabolizado.

El estilo casi singularmente críptico de su prosa fomentó notablemente los errores de interpretación que en la práctica se derivaron de la negativa de Wittgenstein a reconocer sus antecedentes intelectuales. Hay que decir que en ambos sentidos Wittgenstein fue exactamente lo contrario de su principal mentor. Schopenhauer siempre se esforzó por expresarse con la mínima ambigüedad y la máxima claridad. Despreciaba el estilo retórico, que consideraba indicio infalible de inautenticidad; y a pesar de que durante la mayor parte de su vida tuvo que presenciar cómo se elogiaba a sus contemporáneos retóricos mientras que él era ignorado, permaneció fiel a su idea de claridad y lucidez de expresión. Además, siempre se molestó en hablar largamente a sus lectores sobre sus antecesores: su modo habitual de comenzar un análisis sobre cualquier tema importante consiste en exponer el desarrollo del tratamiento de dicho tema por sus predecesores en la historia del pensamiento, con citas extensas y amplios comentarios. Este enfoque nunca resulta pedante ni prosaico, ni tampoco las generosas exposiciones de las ideas de otras personas con las que nos deleita disminuyen nuestra comprensión de las suyas, ni reducen nuestra intuición del carácter distintivo de su personalidad filosófica. Por el contrario, combina su enfoque con una visión personal tan profunda como la de Wittgenstein e incomparablemente más reveladora.

Hemos de sumar a todas estas características de Wittgenstein determinados atributos enigmáticos y herméticos, no sólo de su modo de escribir, sino de su personalidad. Era solitario, orgulloso y malhumorado, se dedicó con pasión a aumentar su comprensión del mundo, pero apenas se preocupó de comunicársela más que a un pequeño círculo de conocidos. Casi podría pensarse que estaba seguro de que fuera de ese círculo nadie comprendería su obra. Sin embargo, una vez que hemos dicho todo esto, sigue habiendo algo extraño en el hecho de que no intentara siquiera corregir el error de interpretación tan extendida de su

[22] Debo esta información al profesor Anscombe.

obra, fuera cual fuera la causa que le movió a no hacerlo, el orgullo, razones personales, la arrogancia, la desesperación, la indiferencia o cualquier otra. Como señalan Janik y Toulmin: «Aún queda la pregunta: ¿Por qué permaneció en silencio Wittgenstein ante toda esta distorsión de su pensamiento? Para explicar esta reacción plenamente haría falta un estudio psicobiográfico que pusiera al descubierto el desarrollo de su personalidad. Esta interpretación encajaría con las actitudes existencialistas del autor del *Tractatus*, que no podría haber explicado su libro a nadie más, como tampoco el autor de *Either/Or* podría haber escrito un comentario académico sobre su propia obra...»[23]. Sospecho que parte de la respuesta puede estar en la observación de Carnap de que Wittgeintein parecía considerar que sus ideas más importantes estaban a un nivel más profundo del que podía alcanzar ninguna investigación racional o científica del tipo de la que desarrollaban sus colegas, y no encontró otro modo de expresarlas que no fuera el mero asentimiento ante personas que tuvieran ideas afines. Las primeras palabras del *Tractatus* son: «Quizás este libro sólo puedan comprenderlo aquellos que por sí mismos hayan tenido los mismos o parecidos pensamientos a los que aquí se expresan.» Indudablemente, Wittgentein no creía que sus pensamientos más importantes pudieran expresarse mediante el argumento: consideraba que estaban más cerca del tipo de percepciones que dan pie a las premisas de los argumentos. Sospecho además que tanto en los círculos filosóficos anglosajones como en los círculos positivistas vieneses se encontró con que cada vez que decía algo que implicara las premisas del idealismo trascendental le interpretaban mal casi automáticamente, personas que además hacían caso omiso de toda advertencia de que podían estar interpretando mal al filósofo. Y al fin y al cabo, es casi imposible decir nada de lo noumenal, de hecho esa era la idea principal del joven Wittgenstein.

En estas circunstancias, no debe sorprendernos que durante mucho tiempo los filósofos hayan dejado de comprender la influencia que Schopenhauer ejerció sobre Wittgenstein. De un modo casi universal, dado que, no sólo él apenas indicó la existencia de dicha influencia, ni su alcance, sino que tampoco ninguno de los filósofos había leído a Schopenhauer y prácticamente ninguno tomaba en serio su filosofía. El primero de los desvirtuadores del pensamiento de Wittgenstein históricamente importante, como se ha dicho, fue Bertrand Russell, y el capítulo que dedica a Schopenhauer en su *Historia de la filosofía occidental*, publicado veinticuatro años más tarde, deja claro que no había leído *El mundo como voluntad y representación*. (En vista de esto, supongo que se fió de la observación de Wittgenstein de que había «cierta superficialidad» en la filosofía de Schopenhauer, sin comprender que Wittgenstein lo

[23] Allan Janik y Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, pág. 201.

dijo en el sentido que se ha indicado.) Ya hemos citado el testimonio de Carnap. Un libro que aún en opinión de muchos filósofos proporciona el análisis más acertado del *Tractatus* —*A Companion to Wittgenstein's Tratatus,* de Max Black, publicado en 1964— refleja un desconocimiento casi total de la obra de Schopenhauer y de su importancia para una verdadera comprensión del pensamiento de Wittgenstein. El primer defecto sale a relucir por el hecho de que Black atribuye a Stendhal la derivación de la metáfora de que el ojo no forma parte de su campo de visión, sin hacer ninguna mención a Schopenhauer. Sin embargo, Schopenhauer la utilizó en tres lugares diferentes de sus obras; y —a diferencia de Stendhal— lo hizo para explicar exactamente el mismo argumento filosófico que Wittgenstein; y lo hizo tres cuartos de siglo antes que Stendhal. (Del mismo modo, Black cita a Mauthner y a Sextus Empiricus como precursores de Wittgenstein en su utilización de la metáfora de la escalera, sin mencionar a Schopenhauer, que casi con seguridad fue en quien se inspiró Mauthner. El segundo defecto sale a relucir en la primera página de su libro, en su primera referencia a Schopenhauer: «Algunas partes (del *Tractatus*) datan de 1913 y algunas de las observaciones conclusivas acerca de la ética y la voluntad pudieron ser escritas antes, cuando Wittgenstein admiraba a Schopenhauer.» Como hemos visto, las implicaciones de esta observación habían sido eliminadas tres años antes de que Black publicara su obra —por la publicación de su *Diario filosófico 1914-1916* de Wittgenstein, en 1961. Pero no pasan de ser detalles insignificantes. Los dos defectos del enfoque de Black que dichos detalles ponen de manifiesto consisten de un modo general en la ausencia de una discusión seria de la influencia que Schopenhauer ejerció sobre Wittgenstein. No hay más que media docena de referencias de pasada.

Esta ausencia de dicusión —que, naturalmente, no podemos ilustrar con citas— allí donde la discusión es necesaria, la falta constante de referencias a Schopenhauer cuando lo que se dice sólo puede entenderse teniendo en cuenta su pensamiento es lo que delata la ignorancia de la filosofía de Schopenhauer por parte de la mayoría de los estudiosos de Witggenstein. Es un indicio común de esta ignorancia el hecho de que estos autores atribuyan a Kant algo que Wittgenstein tomó directamente de Schopenhauer, e incluso reprodujo casi con las mismas palabras.

Un estudio del pensamiento de Wittgenstein que no contenga referencias exhaustivas a Schopenhauer está abocado a ser inadecuado, pero puede ser válido dentro de sus limitaciones. Lo que no es permisible es un análisis de la influencia que Schopenhauer ejerció sobre Wittgenstein que no esté basado en un conocimiento profundo de la obra de Schopenhauer. Algunos escritores incurren en este defecto. Uno de los estudios más conocidos acerca de la influencia de Schopenhauer so-

bre Wittgenstein que ha aparecido en los últimos años es el que P. M. S. Hacker expone en su libro *Insight and Illusion,* publicado en 1972. En él encontramos afirmaciones como (págs. 67-8): «Mi conciencia de mi voluntad es según Schopenhauer, conciencia de la realidad noumenal, de la cosa en sí.» Por supuesto, esto es falso. En la pág. 75, Hacker nos dice: «Schopenhauer relaciona el espíritu filosófico y artístico con la conciencia de sí.» Esto es diametralmente opuesto a la verdad: Schopenhauer relacionaba estas cosas con «un completo olvido de la propia persona y de sus intereses... la facultad de conducirse meramente como contemplador, de perderse en la intuición y de emancipar el conocimiento, que originariamente está al servicio de la voluntad, de esta servidumbre, perdiendo de vista sus fines egoístas, así como la propia persona»[24]. El estudio de Hacker sigue con afirmaciones como estas. Da muestras de que comprende vagamente que Wittgenstein fue en algún sentido un idealista trascendental[25], pero desconoce totalmente las doctrinas más elementales del idealismo trascendental: por ejemplo, cuando se refiere a la idea de Wittgenstein de que determinadas cosas están «fuera del tiempo y del espacio», escribe: «Se trata de afirmaciones misteriosas, y por lo general no pasan de considerarse una licencia poética o una metáfora mística»[26]. Aún más, su desconocimiento del idealismo trascendental le conduce a confundirlo sistemáticamente con el solipsismo, y esto a su vez le hace suponer que, por una parte, Schopenhauer era una especie de solipsista y, por otra, que el tema del solipsismo es fundamental en la primera filosofía de Wittgenstein. Lo cierto es que Schopenhauer despreciaba el solipsismo y Wittgenstein apenas toca este tema en su primera filosofía. La ignorancia de Hacker va acompañada de un desprecio complaciente de aquello que ignora. El siguiente párrafo, que cito completo, supera cualquier comentario que pudiera hacer. «Es obvio que las ideas de Wittgenstein acerca de la muerte se derivan de Schopenhauer. Es difícil comprender cómo pudo llegar a estos pensamientos a menos que presupongamos que para él la visión metafísica de Schopenhauer y el idealismo transcendental de la época eran profundamente ciertos. Sin embargo, nada de lo que se ha dicho hasta ahora hace pensar que sea posible dar sentido a lo que pensaba. Esto no debería sorprendernos»[27].

A estas alturas, no debería ser necesario que nos detuviéramos a

---

[24] *El mundo como voluntad y representación,* i 153.

[25] En la página 83 de este libro habla de «el trascendentalismo implícito» en el *Tractatus.* Una nota a pie de página en la 76 termina con la frase: «Las ideas que ya hemos examinado acerca de la muerte, la significación de la vida y la solución de su enigma; así como la concepción de la visión mística o estética, relacionan a Wittgenstein con una determinada versión de la doctrina de la idealidad del *tiempo.*»

[26] P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion,* pág. 72.

[27] P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion,* pág. 73.

analizar la sustancia filosófica de estas confusiones y de estos errores de interpretación. Sin embargo, se ha escrito tanto sobre el supuesto solipsismo de Wittgenstein que vale la pena señalar que lo que dice sobre este tema tiene una significación comparativamente sencilla para un lector familiarizado con Schopenhauer. Afirma que en cada uno de los dos ámbitos, el del nóumeno y el de los fenómenos, tomados separadamente, hay un determinado sentido en el que el mundo y el individuo forman un conjunto entre sí, y por lo tanto un sentido en el que lo que afirma el solipsista puede considerarse correcto, *por decirlo de alguna manera*. En el ámbito de lo noumenal todo es indiferenciable, y por lo tanto forma un todo con mi yo noumenal, ya que mi yo noumenal ha de formar un todo con dicho ámbito. («Sólo existe, realmente, un alma del mundo, a la que preferentemente llamo *mi* alma, y a la que en cuanto tal yo sólo concibo lo que llamo las almas de otros. [Esta] observación... ofrece la clave necesaria para decidir en qué medida es el solipsismo una verdad» *Diario filosófico 1914-1916*, 23-5-15.) Por otra parte, dentro del mundo como representación, la separación misma de sujeto y objeto, y su correlación, significa que toda realidad empírica puede existir sólo para un sujeto perceptor, y sin embargo que el sujeto perceptor no está *en* el mundo empírico. «Vemos aquí cómo el solipsismo llevado estrictamente coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad coordinada con él.» Ambas doctrinas de Schopenhauer, que Wittgenstein meramente reafirma, han sido estudiadas en la parte principal de este volumen. Y así como en su momento se dejó claro que Schopenhauer no era solipsista en ningún sentido, debe entenderse que «Wittgenstein nunca sostuvo el solipsismo, ni en el *Tractatus* ni en ninguna otra ocasión»[28].

Uno de los puntos más importantes en los que Schopenhauer se anticipó a Wittgenstein fue lo que Patrick Gardiner ha llamado «el reto filósofico a la totalidad del enfoque cartesiano —que se manifiesta en las últimas obras de Wittgenstein y en la obra de Gilbert Ryle— en el siglo actual»[29]. En el caso de Schopenhauer, no se trató en absoluto del destronamiento de la epistemología: consistió fundamentalmente en su rechazo del dualismo cuerpo/mente que Descartes había conseguido establecer como una de las doctrinas clásicas de la filosofía occidental. Ciertamente Wittgenstein siguió el ejemplo de Schopenhauer; pero el filósofo que más famoso se hizo por esto —muy influido por Wittgenstein— fue Ryle, con su libro *The Concept of Mind*, publicado en 1949. Ya que esto es así, espero que no parezca fuera de lugar que termine este apéndice con un párrafo sobre el tema de la influencia o no influencia de Schopenhauer sobre Ryle —en relación a las doctrinas

[28] R. Rhees en *Mind*, 56 (1947), 388.
[29] Patrick Gardiner, *Schopenhauer*, pág. 169.

que, al fin y al cabo, Ryle compartió con Wittgenstein, y en la misma formulación en la que reconoció que le había influido Wittgenstein.

En la parte principal de este libro he demostrado que Schopenhauer expuso de un modo bastante detallado la doctrina por la que Ryle es más conocido, así como la doctrina de la «Evasión sistemática del yo». No voy a repetir esas demostraciones. La pregunta es ¿tomó Ryle estas doctrinas de Schopenhauer? En una ocasión le pregunté si comprendía que Schopenhauer se había adelantado a él en estas ideas y me contestó que si, pero que no lo había comprendido hasta que Patrick Gardiner se lo señaló después de que publicara *The Concept of Mind*. Le pregunté entonces si había leído la obra de Schopenhauer, y me contestó que sí lo había hecho, durante sus años de estudiante, pero que apenas recordaba nada de ella y que no creía que esa lectura le hubiera influido. Esto plantea un problema. No dudo que Ryle dijera la verdad (creo que nunca he conocido a una persona en quien pueda confiar más). Por otra parte, una vez me dijo que el marco desde el que había escrito *The Concept of Mind* le parecía, visto en retrospectiva, un marco extraño, anormal en él. Incluso al decirlo reconocí un tono de sorpresa en su voz. Eso me hizo pensar que una buena parte de las ideas que exponía en el libro se derivaba de impulsos de su mente y de su personalidad que eran inconscientes. (De hecho creo que eso es lo que ocurre en la mayoría de las obras creativas, especialmente si poseen la vitalidad y la fuerza animal que posee la obra de Ryle.) Si esto es así, es posible que Ryle tomara sus doctrinas principales de Schopenhauer. Dado que era una persona de talento filosófico sobresaliente, ¿es posible que leyera —en la fase más formativa de su desarrollo intelectual, en la época en la que, como diría más tarde, estaba «hambriento de filosofía»— a un filósofo genial singularmente cercano a él en ideas por las que con el tiempo se haría famoso, sin que esas ideas dejaran la más mínima huella en su mente, ni siquiera subliminalmente? A mí me parece poco probable.

Apéndice IV

Nota sobre Schopenhauer y el budismo

No hay nada controvertido en la afirmación de que, de los principales pensadores de la filosofía occidental, Schopenhauer es el que más afinidad tiene con el pensamiento oriental. Menos ajustada a la realidad es la afirmación de que Schopenhauer tomara de Kant gran parte de lo que tiene en común con la tradición oriental. La idea de que el pensamiento oriental influenciaría de un modo decisivo la conformación de la filosofía de Schopenhauer no es sólo un error, sino que pasa por alto el hecho fundamental de que, en la obra de Kant y Schopenhauer, la corriente principal de la filosofía occidental llegó a conclusiones acerca de la naturaleza de la realidad sorprendentemente similares a algunas de las propugnadas por las religiones o filosofías más bien místicas de oriente, pero por un camino enteramente diferente. Sería un error, aunque característico del provincianismo intelectual de occidente, suponer que las doctrinas orientales no estuvieran fundamentadas en argumentos racionales: la filosofía budista en particular se basa claramente en este tipo de argumentación. Pero Kant y Schopenhauer llegaron a sus propias conclusiones dentro de una tradición de pensamiento que está arraigada en el desarrollo de la física matemática, y esto es algo de lo que la filosofía budista apenas se ha ocupado hasta el siglo actual. Curiosamente tanto la filosofía kantiano-schopenhaueriana como el más sofisticado de los misticismos de oriente han sido y siguen siendo confirmados por los descubrimientos revolucionarios de las ciencias naturales en el siglo xx. (Existe una abundante bibliografía sobre este tema en relación al misticismo oriental —*The Tao of Physics* de Fritjof Capra es una buena introducción, que contiene además una bibliografía muy completa).

La religión oriental más compatible con la ciencia contemporánea

es el budismo. Este hecho es relevante, aunque indirectamente, para el tema del presente apéndice, ya que se puede establecer un conjunto de comparaciones tripartitas interesantes entre la filosofía de Schopenhauer, el budismo y la ciencia del siglo xx. No deseo profundizar en las relaciones entre los dos últimos, pero vale la pena citar el siguiente párrafo que expone el carácter principal de dichas relaciones. «Uno de los principales atractivos del budismo es la modernidad de sus ideas referidas a los hechos y a la casualidad: al reducir el mundo visible a un enjambre interrelacionado de hechos se aproxima a los descubrimientos de la ciencia moderna. Un hecho es un punto particular en el tiempo y en el espacio en el que se manifiesta una característica. Su existencia se debe a un conjunto de condiciones, que a su vez son hechos similares. En la extensión que Hua-yen hace de esta imagen, cada hecho es un resultado de las condiciones totales del universo y del mismo modo es en sí parte de las condiciones que ocasionaron el estado global del universo. Dado que cada hecho carece de "esencia propia" en el sentido de que su naturaleza surge a partir de las condiciones que originan ha existencia, cada hecho es, considerado en sí mismo, vacío. Más allá, la metafísica mahayana refleja el tipo de visión de la realidad que encontramos en la ciencia, en cuanto a que en esta última trascendemos el sentido común y la percepción común. Las construcciones teóricas de la ciencia están muy alejadas de lo que percibimos con nuestro aparato sensorial. Este último significa el mundo, y lo presenta ante nuestra conciencia de un modo que sugiere sustancialidad, permanencia relativa, cualidades generales como grandes manchas de colores, etc. Pero en realidad detrás de los modos en los que la mente cambia y traduce los mensajes que entran en el organismo consciente, hay un extenso tejido de hechos y procesos a pequeña escala. El atomismo budista está más adelantado, desde un punto de vista moderno, que el atomismo hindú, en el que los átomos son componentes diminutos y eternos del universo. No hay ninguna necesidad de defender la hipótesis de la permanencia de los átomos: es mejor considerar el mundo como un vasto conjunto de procesos breves, en el que cada uno da origen al siguiente siguiendo una pauta compleja. Tal vez también podamos decir que la ciencia moderna está teñida de cierto realismo filosófico, en cuanto a que el descubrimiento es el resultado de una interacción entre el científico y el mundo natural en el que las construcciones, las teorías y los conceptos revolucionarios nuevos desempeñan una parte fundamental. Es una locura pensar que las teorías están en relación uno-a-uno con la realidad. La teoría de la verdad basada en la correspondencia, según la cual este tipo de relación es la que se da entre el lenguaje y aquello que describe, es muy simplista. De modo que es imposible decir cómo son las cosas y los hechos en sí mismos. Más bien se puede decir que determinadas teorías proporcionan un tipo de fundamento ge-

neral tanto para la comprensión como para la manipulación práctica de las facetas del mundo que tratan. Hay un comienzo y una exposición esquemática de esta relación que existe entre las cosas en sí mismas y nuestro pensamiento en la obra de Kant: seria mucho mejor, no obstante, hablar de "procesos en si mismos". Dada esta modificación hay una profunda afinidad entre Kant y la metafísica budista semiidealista del Gran Vehículo. En resumen, hay una congruencia entre esta metafísica y la situación en la que se encuentra el conocimiento moderno acerca de este mundo. Este es sin duda uno de los atractivos del budismo en nuestros días, que no plantea esa incompatibilidad entre lo espiritual y lo científico que ha asolado la fe occidental»[1].

Lo que quiero ampliar ahora es el conjunto de similitudes que se dan entre el budismo y la filosofía kantiano-schopenhaueriana, similitudes que se citan de pasada en este párrafo. La filosofía de Schopenhauer y el budismo tienen en común la idea de que el mundo de la experiencia es algo en cuya construcción interviene activamente el observador; que es por su propia naturaleza mutable y, por ello mismo, efímero e insubstancial, un mundo de apariencias exclusivamente; y que como tal nos oculta la realidad última, que de algún modo está «detrás» de él, o tal vez se podría decir «dentro» de él, y que es atemporal e inmutable. El hecho de que el mundo de nuestra experiencia sea un mundo abigarrado de objetos y de hechos dispares nos lleva a confusión en nuestro modo de concebir la realidad última, que no es diferenciada sino que es una misma en cada cosa. En contra de las apariencias, todo es uno, en su naturaleza íntima. No hay conceptos ni categorías que permitan describir la realidad íntima indiferenciada de todo, de modo que dicha realidad no puede ser objeto de conocimiento discursivo, y no puede hablarse de ella. Pero una reflexión detenida puede permitir que nos liberemos de la ilusión de que el mundo de la experiencia es un mundo de realidad permanente, y en ese sentido la filosofía puede ser un vehículo indispensable de comprensión. Sin embargo, llegar a esta comprensión constituye una tarea inevitablemente larga y difícil, y toda aprehensión directa o incluso todo mero atisbo de la realidad que se consiga es necesariamente inefable. Se podría decir además que el hecho de que todas las cosas vivas sean en su naturaleza íntima una, es la explicación de la compasión y el fundamento de la moral: al dañar a cualquier ser vivo dañamos a nuestro propio ser permanente; así, la mala obra perjudica a quien la lleve a cabo. Y también se podría decir que la felicidad no es estar vinculado a las cosas de este mundo, sino, por el contrario, estar distanciado de ellas, lo que significa superar el deseo y la voluntad, por tanto se propugna el ascetismo.

---

[1] Ninian Smart, *Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilization* (Gifford Lectures, 1979-1980), págs. 169-70.

Estas ideas son fundamentales en ambos cuerpos de doctrina, en cada uno de los cuales se ha llegado a ellas de forma independiente. Pero las similitudes van más allá. Las siguientes citas están tomadas del artículo sobre el «Budismo» que aparece en *Macmillans's Encyclopaedia of Philosophy*, y aunque la persona que lo ha escrito no estaba pensando en Schopenhauer, prácticamente cada una de las siguientes formulaciones pueden interpretarse como tomadas, *mutatis mutandis*, de la obra de Schopenhauer. «La doctrina del *dharma* (en Pali, *dhamma)* enseñada por Buda se resume en las Cuatro Nobles Verdades. Afirman que (1) la vida está cargada de sufrimiento o insatisfacción *(dukkha)*; (2) el origen del sufrimiento reside en el deseo o la codicia *(tanha)*; (3) el cese del sufrimiento es posible mediante el cese de deseo; y (4) el camino para esto último es el Noble Camino de Ocho Direcciones *(Ariya atthangilea magga)*... Este logro de paz y de comprensión se denomina *nirvana* (en Pali, *nibbana)* e implica que el santo *(arhat)* no volverá a nacer después de morir... Para Buddha los individuos están dotados de tres características *sufrimiento (dukkha)*; *anatta* o ausencia de un yo eterno; y *anicca* o no permanencia. La doctrina del no-yo *(anatta)* implica que los seres vivos no tienen almas eternas y que no existe un Yo cósmico. Buddha no creía en el Creador, y creía que la existencia del mal y del sufrimiento era un obstáculo para esa creencia. También consideraba "indeterminadas" e intrínsecamente incontestables las preguntas relacionadas con el carácter finito del cosmos en el espacio y en el tiempo, y otras preguntas cosmológicas y metafísicas... Metafísicamente, durante este periodo (siglo II a. C. - siglo III d. C.) se produjo un desarrollo de concepciones absolutistas e idealistas del mundo. Éstas están representadas por las escuelas filosóficas Madhyamika y Yocara respectivamente. Según Madhyamika, todas las visiones acerca de la realidad última implican contradicciones, y lo único que se puede decir es que la realidad es vacío *(sunya)*. Este absoluto indescriptible que, por decirlo de alguna manera, subyace a los fenómenos empíricos (que por tanto también son esencialmente vacíos) se concibe en efecto como una sustancia sombría y se identifica con el nirvana... realidad última que puede concebirse como la esencia íntima del mundo observable. La escuela Yocara es una amplicación y una transformación de estas ideas, según la cual los fenómenos son el producto de la mente. Así, se niega la existencia de la materia y se analizan las cosas como complejos de percepción... el mundo externo es independientemente irreal»[2].

Hay sin embargo otras doctrinas en común entre el budismo y Schopenhauer, por ejemplo la doctrina de que la realidad tiene una significación fundamentalmente moral, y la doctrina de que en el des-

[2] Gran parte del resto de este apéndice está basado en conversaciones mantenidas con el autor de este artículo, Ninian Smart.

tino de cada individuo opera una especie de *karma*. Y al margen de determinadas doctrinas específicas, hay algo en común en el tono de ambas filosofías, por ejemplo, su pesimismo. Tal vez la escuela de pensamiento dentro del Budismo que más cercana está a Schopenhauer sea la Vijnanavada, que solía traducirse como «sólo conciencia» pero que hoy en día se traduce con mayor exactitud como «sólo representación». Vijnanavada enseña que todo fenómeno ha de ser presentado ante el perceptor y captado por él, de suerte de toda percepción empírica y conocimiento adquiere una forma dual *captador-captado;* pero esa realidad independiente, como es en sí, no puede ser esa estructura, de modo que ha de haber algo radical, categóricamente diferente entre la realidad y nuestro conocimiento de ella, siendo esta última inherentemente dependiente del sujeto. También enseña que existe lo que se llama un «almacén de representación» *(alayavijnana)*, una especie de inconsciente que da origen a percepciones, sugiriéndose, como en Schopenhauer, que hay un sentido en el que los sujetos de percepción deciden existir a partir de un algo indiferenciado que también produce los objetos de percepción. Enseña que mediante la meditación se puede alcanzar una percepción no dualista de la realidad última, pero que como tal será incomunicable. En este último compárese con Schopenhauer: «Pero si, a pesar de lo dicho, quisiéramos formarnos a todo trance un concepto positivo de lo que la filosofía no puede expresar más que negativamente, llamándolo negación de la voluntad, necesitaríamos referirnos a lo que los hombres que llegaron a la absoluta supresión de todo querer sintieron, al estado de éxtasis, de arrobamiento, iluminación, unión con dios, etc., aunque este estado no es conocimiento propiamente dicho, pues en él no se da la separación entre el sujeto y el objeto y pertenece exclusivamente a la experiencia personal, sin que pueda comunicarse a otro por medios exteriores»[3].

Sería necesario ser un especialista en budismo, cosa que yo no soy, para desarrollar estas similitudes detalladamente. Sin embargo, tal vez estas comparaciones generales que he trazado sean las más reveladoras y las más interesantes. Me he concentrado en el budismo entre todas las religiones porque es la que más paralelismos tiene con la filosofía de Schopenhauer, y el mismo Schopenhauer lo reconoció; pero señaló también paralelismos con el hinduismo y el cristianismo. A veces tiene ambivalencias en común con una religión: por ejemplo, los estudiosos del hinduismo no se ponen de acuerdo en cuanto a si el *maya* es o no ilusión, y Schopenhauer tampoco estaba seguro. A pesar de que no sea

[3] *El mundo como voluntad y representación*, i 314. Compárese con «la solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema. (¿No es ésta la razón de que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida, después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este sentido?)» Wittgenstein, *Tractatus logico-philosoficus*, 6.521.

en ningún sentido ningún creyente religioso, de hecho se declara ateo, respetaba profundamente el hinduismo y el cristianismo, mientras que por otra parte despreciaba el judaísmo y el islamismo. Pensaba que el cristianismo, correctamente entendido, era mucho más afín al budismo de lo que se suele pensar. Es cierto que desdeñaba la historia de la Iglesia, y del cristianismo, pero esto se debía a que falsos creyentes habían tergiversado e ignorado las enseñanzas de su fundador. Pensaba que si se acudía a sus enseñanzas directamente se descubrían doctrinas muy reveladoras acerca del amor y la abnegación, el ascetismo y el sufrimiento, y otros valores auténticos. Schopenhauer pensaba que Jesús fue una especie de budista natural, y creía que debió de estar bajo influencias del lejano oriente: «El cristianismo tiene sangre india en las venas.» Había traído a Europa algunas de las ideas más profundas que se habían extendido en la India en siglos anteriores, gracias al hinduismo y al budismo. «A través del cristianismo Europa adquirió una tendencia que hasta entonces le había sido extraña, en virtud de un conocimiento de la verdad fundamental de que la vidad no puede terminar en sí misma, sino que el verdadero propósito de nuestra existencia está más allá de ella... El cristianismo predicaba no sólo la justicia, sino la bondad, la compasión, la benevolencia, el perdón, el amor al enemigo, la paciencia, la humildad, la renuncia, la fe, la esperanza. Incluso iba más allá; predicaba que el mundo es malo y que necesitamos una salvación. De acuerdo con ello, predicaba el desdén de lo terreno, la negación de uno mismo, las castidad, la renuncia a la voluntad propia, es decir, un distanciamiento de la vida y de sus placeres engañosos. Enseñaba a reconocer el valor purificador del sufrimiento; un instrumento de tortura es el símbolo del cristianismo. Estoy dispuesto a admitir que esta visión de la vida, seria y correcta, se había extendido en otras formas por Asia miles de años antes como ocurre aún hoy, independientemente del cristianismo; pero para Europa fue una gran revelación»[4].

[4] *Parerga und Paralipomena.*

Apéndice V

Apéndice de Schopenhauer sobre la homosexualidad

El capítulo 44 del volumen II de *El mundo como voluntad y representación* se titula «Metafísica del amor sexual». En la tercera edición del libro, publicada en 1859, cuando Schopenhauer tenía setenta y un años, le añadió un apéndice que tituló sencillamente «Apéndice al capítulo anterior», y que trata el tema de la homosexualidad masculina —tema sobre el que no había más que una vaga referencia en la segunda edición, y ninguna en la primera. La aparición repentina de este apéndice es sorprendente en varios sentidos. En primer lugar, no incluyó ningún otro suplemento independiente sobre ningún otro tema en ninguno de los dos volúmenes. En segundo lugar, en él el autor discute fríamente y trata de comprender y de explicar un fenómeno que en su día era considerado extremadamente chocante, y que o bien no se mencionaba en absoluto o se presentaba como acto horroroso y depravado. En cualquier caso era un tema que ningún otro filósofo había tratado desde los griegos, y que los lectores no esperarían encontrar en una obra filosófica. Schopenhauer consigue ofrecer de un modo bastante ingenioso una explicación de la homosexualidad que encaja en el marco general de este sistema teórico. Pero leyendo entre líneas no puedo evitar tener la sensación de que plantea el tema a consecuencia de experiencias personales que le ocurrieron relativamente tarde y que le cogieron por sorpresa.

Su explicación de la homosexualidad es la siguiente. Sabemos, afirma, que sólo los padres físicamente maduros y aún no demasiado viejos engendran hijos fuertes y sanos. Los padres que son demasiado jóvenes o demasiado viejos engendran niños «débiles, torpes, enfermizos, infelices y de corta vida». Sin embargo, dado que la naturaleza nunca procede a grandes saltos, los impulsos sexuales no aparecen y desaparecen

en las edades oportunas: al contrario, el deseo de la actividad sexual se desarrolla a partir de la pubertad, que al fin y al cabo ocurre en la niñez y empieza a decaer en los últimos años de la madurez. De modo que la naturaleza ha de encontrar algún modo de evitar que el impulso sexual en los adolescentes y en los hombres maduros se aparte de la función de la reproducción. Esto lo consigue mediante la introducción de inclinaciones homosexuales en estas dos etapas de la vida. Así, lo que a primera vista parece contrario a la naturaleza, incluso un impulso pervertido, puesto que es obviamente improductivo, es algo que la naturaleza misma nos impone para beneficio de la especie. Este hecho —el que las inclinaciones homosexuales sean naturales y no antinaturales— explica por qué la actividad homosexual está presente en todas las comunidades y en todas las épocas, independientemente de que se considere horrorosa o incluso se castigue con la muerte. Es cierto que en muchas culturas se acepta de un modo tolerante, y presumiblemente en esas culturas los individuos que sintieran inclinaciones homosexuales no tendrían razón para suprimirlos. «Por el contrario en Europa, se oponen a ella principios tan poderosos de la religión, la moral, la ley y el honor, que a casi todo el mundo le horroriza sólo pensar en ella, y podemos deducir en consecuencia que de cada trescientos hombres que sientan esta tendencia, sólo uno será lo suficientemente débil o loco como para expresarla»[1]. En nuestra cultura, la gente siente una tentación homosexual literalmente cientos de veces más de las que da muestras de ella: de hecho, «sólo una naturaleza profundamente depravada sucumbirá ante ella».

Salvo excepciones cuyo contexto explicita como tales, creo que podemos afirmar que cuando un individuo expone una afirmación general acerca de los seres humanos o del comportamiento humano como tal, lo acepta como aplicable para él mismo, ya que si no lo hiciera sabría que era falsa, o al menos sabría que requería una fundamentación (y sabría algo sobre cómo fundamentarla). El tratamiento que Schopenhauer da a la homosexualidad hace pensar que él mismo había sentido inclinaciones homosexuales no sólo en su adolescencia sino a finales de su madurez o de su vejez. Sabemos que de joven tuvo un impulso sexual dominante; tanto que, como Sófocles, se sintió como un esclavo sometido a un «monstruo loco y salvaje». No sería extraño en absoluto que una persona así hubiera experimentado una fase homosexual en su adolescencia: de hecho casi todos nosotros experimentamos una fase homosexual como fase normal de nuestro desarrollo. Sin embargo, da la impresión de que sintió estos impulsos de nuevo en su vida adulta, e incluso que éstos le horrorizaban y que los reprimió, pero que esta experiencia le movió a plantearse de nuevo el tema de la homose-

[1] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

xualidad; y esto le condujo a verla desde una nueva perspectiva, no como perversión loca que sólo un monstruo puede practicar, sino como impulso natural al que cualquiera, incluso Arthur Schopenhauer, podía sentirse tentado a ceder. Si se lee su tratamiento del tema detenidamente, la siguiente historia personal habla por sí misma.

«A aproximadamente la edad fijada por Aristóteles» (pág 564) como aquella a la que los hombres deberían dejar de tener hijos, es decir, cincuenta y cuatro años (pág. 563), Schopenhauer fue consciente de la atracción que sentía hacia hombres jóvenes. Estos sentimientos fueron aumentando al ir pasando los años (pág. 564), y el proceso fue acompañado de una disminución del interés sexual por las mujeres, hacia las que empezó a sentir una «aversión» que terminó por convertirse en «aborrecimiento y repugnancia» (pág. 565). Durante este periodo «desgraciadamente» (pág. 565) en Frankfurt le asediaban jóvenes homosexuales. No está claro si se refiere a la prostitución, pero Schopenhauer menciona que la provocación a los «caballeros mayores» por parte de «jóvenes pederastas» es «algo habitual en las grandes ciudades» (pág. 565), y esto hace pensar en una prostitución masculina que es frecuente en nuestros días. A pesar de las tentaciones, nunca se dejó llevar y jamás cometió un acto homosexual. (Creo que esta es la confesión y la afirmación implícita en la cita que encabeza el apéndice, tomada del *Edipo Rey* de Sófocles: «¿Te permites pronunciar esa palabra con tal desvergüenza y esperas escapar al castigo?» «He escapado, pues la verdad es mi testigo».) Sin embargo, había estado muy cerca de la experiencia y eso le había afectado. Siempre había considerado la sodomía como una «monstruosidad» a la que sólo las naturalezas más profundamente depravadas podían descender, pero en ese momento se replantea el tema desde la perspectiva de una experiencia personal. El resultado fue una especie de cambio de *Gestalt* en sus percepciones. En cierto sentido, vio lo que siempre había estado ante sus ojos, a saber, que la actividad y las inclinaciones homosexuales son omnipresentes. «Considerada en sí misma, la pederastia parece una monstruosidad, no sencillamente contraria a la naturaleza, sino abominable y depravada en sumo grado; parece un acto al que sólo podría rebajarse una naturaleza profundamente pervertida, degenerada y retorcida, y que sólo podría darse como caso aislado. Pero si nos fijamos en la experiencia, encontramos lo contrario; vemos que este vicio es plenamente vigente y se practica asiduamente en todas las épocas y en todos los países del mundo, a pesar de su naturaleza detestable» (pág. 561). Para demostrar esto en el caso de la antigua Grecia y Roma «los lectores bien informados no necesitan prueba; se pueden contar a cientos, ya que todas las obras de los antiguos están llenas de ello. Pero incluso entre pueblos menos cultivados, particularmente los Galos, el vicio estuvo muy extendido. Si nos fijamos en Asia, encontramos que en todos la países de este con-

tinente el vicio se ha propagado desde épocas remotas hasta el momento actual, sin que se haya producido ningún esfuerzo por acabar con él; los hindúes y los chinos, no menos que los del Islam, cuyos poetas también se interesaron más por el amor a los jóvenes que a las mujeres» etc., etc (pág. 561)... «Así, la naturaleza universal de este acto y el hecho de que sea imposible de eliminar demuestra que su origen está de algún modo en la naturaleza humana misma» (pág. 562)... «El que algo tan profundamente contrario a la naturaleza, algo que va en contra de la naturaleza en un asunto de importancia fundamental, hubiera de surgir de la naturaleza misma es una paradoja tan excepcional, que esta explicación nos plantea un problema difícil» (pág. 562). Por lo tanto pasa a exponer su solución, que es la que he expuesto aquí.

El apéndice de Schopenhauer sobre la homosexualidad no sólo pone de manifiesto una historia personal como la que he expuesto, sino que este tipo de interpretación encajaría además con la cronología de sus obras en general: la ausencia de referencias a la homosexualidad en su primera edición de *El mundo como voluntad y representación;* la inclusión de una mención a ella en la segunda edición, que se publicó cuando él tenía cincuenta y seis años; su famoso ataque a las mujeres en *Parerga und Paralipomena* que se publicó cuando él tenía sesenta y tres; y finalmente la confrontación explícita con el tema a los setenta y un años. Sabía que tratar abiertamente este tema tan chocante podía perjudicarle, pero eso no le disuadió; terminó el apéndice con las siguientes palabras: «Por último, al explicar estas ideas paradójicas he querido hacer un pequeño favor a los profesores de filosofía, que están muy desconcertados por la creciente propagación de mi filosofía, a pesar de que tanto se han empeñado en ocultarla. Lo he hecho ofreciéndoles así la posibilidad de difamarme asegurando que defiendo y recomiendo la pederastia.» Pero el aspecto más impresionante de todo ello fue la característica de Schopenhauer que tanto influyó a Nietzche, a saber, su honestidad radical no sólo ante la sociedad sino ante sí mismo, su capacidad no sólo de hablar de lo prohibido sino de enfrentarse íntimamente con lo impensable.

Apéndice VI

Schopehauer y Wagner

Una cosa que probablemente se puede decir de Richard Wagner (1812-1833) es que fue el único compositor de primera fila a quien podemos considerar un verdadero intelectual. Mostró un gran interés por ideas relacionadas no sólo con la música y el teatro sino con un amplio campo de disciplinas como la literatura, la filosofía, la política y la historia. Y no fue un interés meramente pasivo: publicó libros, octavillas, artículos, relatos breves, poemas y todo tipo de textos —la edición de sus obras completas, que no incluye sus cartas, abarca dieciséis volúmenes. Lo más importante de todo es que este interés intelectual tuvo una influencia fundamental tanto en la forma como en el contenido de sus principales obras. Por supuesto, estas obras pueden gustar a personas con poco o ningún conocimiento de las ideas que ayudaron a conformarlas: pero es indudable que este conocimiento enriquece nuestra compresión de ellas.

La significación especial de la influencia que Schopenhauer ejerció sobre Wagner reside en el hecho de que cuando Wagner leyó *El mundo como voluntad y representación* —hacia finales de 1854, a los cuarenta y un años— estaba inmerso en la composición de grandes óperas sumamente elaboradas desde un punto de vista intelectual; que las ideas de Schopenhauer eran incompatibles con este enfoque; que a pesar de ello se sometió a su influencia; y que su desarrollo como artista creativo, y por tanto toda su obra posterior, cambió a consecuencia de ello.

En sus primeras tres óperas, Wagner imitó respectivamente las tres formas operísticas establecidas en su época. La primera, *Die Feen (Las hadas,* 1834), estaba compuesta al estilo de la ópera romántica alemana representada por Weber y Marschner; la segunda, *Das Liebesverbot (La prohibición del amor,* 1836), correspondía al estilo italiano de Bellini; y la

tercera, *Rienzi,* 1840, imitaba la gran ópera parisina al estilo de Meyerbeer, Auber y Halévy. (Hans von Bülow describió cáusticamente a *Rienzi* como «la mejor ópera Meyerbeer».) Una vez que hubo concluido estos tanteos, y ante la necesidad de decidir en qué dirección seguir, Wagner se detuvo y evaluó sus modelos. Llegó a la conclusión de que, tal y como existían en su día, la ópera francesa y la italiana constituían formas degeneradas: eran restos del pasado, no presagios del futuro. De modo que les volvió la espalda y, retrocediendo al modelo de Weber-Marschner con el que había comenzado, se dedicó a desarrollar las posibilidades de la ópera romántica alemana. En consecuencia, excluyó sus tres primeras óperas del catálogo de sus obras: ninguna de ellas, por ejemplo, se ha representado jamás en Bayreuth.

El catálogo de las obras de Wagner comienza con su cuarta ópera, *El Holandés errante,* 1841. Esta obra y las dos siguientes, *Tannhäuser,* 1845, y *Lohengrin,* 1848, pueden considerarse, en mi opinión, las mejores óperas románticas alemanas que se hayan escrito jamás —sin duda siguen siendo hoy en días las más conocidas y queridas, y las que más se representan. Pero en ellas Wagner agotó las posibilidades que le ofrecía esa forma, o al menos así lo creyó él: después de *Lohengrin* le pareció que no podía continuar en esa misma dirección. De modo que se detuvo una vez más a analizar su situación. En esta ocasión dejó de componer durante seis años, en los que llevó a cabo un replanteamiento radical de las posibilidades de la ópera como tal. Esto le condujo a la creación de una forma propia que describió y defendió en una serie de libros y artículos que siguen siendo sus escritos críticos más conocidos. Los principales son *La obra de arte del futuro,* 1849, *Ópera y drama,* 1850-1851, y *Mensaje a mis amigos,* 1851. Después de concluir todas estas obras, se sumió en la composición del gigantesco ciclo del *Anillo,* que encarnaría la teoría revolucionaria de la ópera que había defendido en sus libros. La exposición de esta teoría a la que dediqué el primer capítulo de mi libro *Aspects of Wagner* ha sido citada en muchas ocasiones, y pienso que será mejor que escoja una cita yo mismo a que trate de volver a expresar las mismas cosas de nuevo y tal vez no tan bien. Además está la ventaja de que lo escribí antes de descubrir a Schopenhauer, como Wagner cuando formuló su teoría.

> La tragedia griega constituye la más alta cima que la creatividad humana haya alcanzado jamás. Ello se debe a cinco razones fundamentales, que han de considerarse en conjunto. En primer lugar, se trata de una combinación de artes —poesía, drama, vestuario, mimo, música instrumental, danza, canto— cuya capacidad expresiva es mucho mayor que la de ninguna de las artes aisladas. En segundo lugar, su contenido está basado en el mito, que expone las profundidades de la experiencia humana y en términos universales. «La particularidad esencial del mito consiste en que es cierto en todas las épocas; y que su conteni-

do, al margen de su grado de unidad y de concisión, es inagotable en todas las épocas.» En tercer lugar, tanto el contenido como el momento de la representación tienen una significación religiosa. En cuarto lugar, es una religión de «lo puramente humano», una celebración de la vida —como en el maravilloso coro de la *Antígona* de Sófocles que comienza

> *Innumerables son las maravillas del mundo, pero ninguna*
> *tan maravillosa como el hombre...*

En quinto lugar, toda la comunidad participaba en ella.

Esta forma artística era ideal porque abarcaba todo: sus medios expresivos abarcaban todas las artes, su contenido abarcaba toda la experiencia humana, y su público abarcaba toda la población. Era una condensación de la vida en su totalidad.

Pero con el paso del tiempo se desintegró. Las artes siguieron caminos separados, y se desarrollaron individualmente: música instrumental sin palabras, poesía sin música, drama sin ninguna de las dos, etc. En cualquier caso, su contenido se disolvió cuando el humanismo griego fue sustituido por el cristianismo, religión que había alienado al hombre de si mismo, al predicar que ante el cuerpo, las emociones, la sensualidad y el amor sexual había que sentir vergüenza, recelo, temor y sentimiento de culpa respectivamente. Para esta religión, la vida es una carga, este mundo es un valle de lágrimas, y nuestro sufrimiento en él es recompensado tras la muerte, que constituye la entrada en la felicidad eterna. Esta religión fue contraria al arte; no pudo haber sido de otro modo. La alienación del hombre de su propia naturaleza, especialmente de su naturaleza emotiva; la implacable hipocresía a que ello dio lugar en la era cristiana; la infravaloración de la vida y del mundo, y por lo tanto, inevitablemente, de sus maravillas; la idea de que el hombre no es más que un gusano, un gusano además culpable; todo esto es profundamente contrario a la naturaleza misma de la existencia del arte. Esta religión, basada en la celebración de la muerte y en la hostilidad de las emociones, rechaza tanto el impulso creador como su objeto. El arte es la celebración de la vida, y la exploración de la vida en todos sus aspectos. Si la vida no es importante —si no es más que un preludio diminuto a la Vida real que ha de comenzar tras la muerte— entonces la importancia del arte es insignificante.

La degeneración de la tragedia griega había tocado fondo en el siglo XIX. La representación teatral había pasado de ser una celebración religiosa en la que intervenía toda la comunidad a ser un entretenimiento para hombres de negocios cansados y sus esposas. El teatro era frívolo, en ocasiones hasta el punto de que carecía absolutamente de contenido, y los valores que encarnaba eran los de la sociedad cristiano-burguesa del entorno. La más frívola, vulgar, socialmente exclusiva y vacía de todas las formas teatrales era la ópera. Sus convenciones eran grotescas, sus argumentos ridículos, sus libreros disparatados. Sin embargo, a nadie parecía importarle esto, ni al público ni a los autores, ya que todas estas cosas estaban ahí sólo como marco de un espectáculo escénico,

melodías pegadizas y virtuosismo vocal de los célebres divos. Aun así la ópera era en potencia la mayor de las artes, ya que era la única dentro del mundo moderno que podía combinar todas las demás, como había ocurrido con la tragedia griega. Por lo tanto, era necesaria una revolución en la ópera que la convirtiera en la forma artística aglutinadora que podía llegar a ser, que combinara de nuevo todos los recursos: teatro, poesía, música instrumental, canto, interpretación, gestos, vestuario y escenografía, en el marco de la representación teatral del mito ante todo el pueblo. El contenido de estas obras, aunque puramente humano, trataría de las cosas más profundas de la vida. Por tanto lejos de ser mero entretenimiento, serían casi celebraciones religiosas.

Este es, en resumen, el programa wagneriano. No sólo estaba basado en el lema *«¡Volvamos a la tragedia griega!»*, ya que estaba orientado hacia un modo de hacer nuevo y mejor que el de los griegos —mejor, porque utilizaría recursos que los griegos no habían conocido. Shakespeare, «un genio al que nadie se ha aproximado siquiera», había desarrollado el drama poético más allá de nada que los griegos hubieran podido concebir. Beethoven había desarrollado la capacidad expresiva de la música más allá de los límites del lenguaje, incluso del lenguaje de un Shakespeare. El artista del futuro (no hacen falta pistas para adivinar de quién se trata) combinaría los logros de Shakespeare y de Beethoven en una sola forma artística que, por analogía con el drama poético, podría denominarse drama musical.

¿En qué se diferenciaría el drama musical de la ópera y el teatro de la época? El teatro tradicional describe fundamentalmente lo que ocurre fuera de las personas, especialmente, lo que sucede *entre* ellas. Su tema viene dado por las relaciones personales. En cuanto a lo que ocurre dentro de ellas, prácticamente lo único que cuenta son sus motivaciones. El desarrollo dramático es una cadena de causas y efectos, una emoción motivada que da origen o entra en conflicto con otra, concluyendo todo en un sistema cerrado e interrelacionado que constituye la trama. Esto requiere que se expongan de modo convincente las fuerzas que operan sobre los personajes, y esto a su vez requiere que los personajes estén situados en su contexto social y político, y que se de a conocer su relación con él. Cuanto más se explore y se exponga el motivo, más «político» debe ser el drama —las obras de Shakespeare representan cortes, gobiernos, ejércitos, clases dominantes, ciudades estado, familias feudales, etc., con una fuerza que resultaría inverosímil si el autor no hubiera partido para ello de individuos de carne y hueso.

El drama musical es lo contrario a esto en casi todos los sentidos. Trata el mundo interior de los personajes. Se centra en sus emociones, no en sus motivos. Explora y expresa la realidad última de la experiencia, lo que sucede en el corazón y en el alma. Esto era posible gracias a que Beethoven había desarrollado en la música la capacidad de expre-

sar la realidad íntima en su plenitud, liberada de las limitaciones de un lenguaje dependiente de la utilización de conceptos específicos y sometido a las leyes de la lógica. En este tipo de drama el aspecto exterior de la trama y de las relaciones sociales se reduce al mínimo. Su principal exigencia es que las situaciones permanezcan invariables durante el tiempo suficiente, para que se exprese plenamente el modo en que los personajes las sienten y su respuesta ante ellas. El mito era ideal para esto, porque tenía lugar en situaciones arquetípicas y porque su validez universal, independiente del tiempo y del espacio, significaba que el dramaturgo podía prescindir de un contexto social y político, y podía presentar el drama íntimo de una forma «pura», por decirlo de alguna manera.

El drama musical también es lo inverso a la ópera tradicional, pues en la ópera tradicional el drama era meramente el marco en el que colgar la música —el drama era el medio, la música el fin— mientras que el objeto del drama musical era la presentación de situaciones arquetípicas *tal y como las experimentan los personajes*, y para este fin dramático la música era un medio, aunque un medio singularmente expresivo[1].

El término que Wagner utilizó para esta obra de arte aglutinadora fue *Gesamtkunstwerk*. Dentro de él, ninguna de las artes había de estar subordinada a ninguna otra; cada una tenía que expresarse en su plenitud, apoyada y ampliada por las demás; y así lo que se expresara en cualquier momendo dado acerca de cualquier situación o emoción sería la totalidad de lo que *todas* las artes pudieran expresar. De modo que esta forma artística posibilitaría el máximo de la expresión artística *como tal*. Pero el modo de llevar a cabo esta síntesis tendría que ser el adecuado para tal fin. Las artes no tenían que estar relacionadas de un modo impreciso, pero tampoco tenían que estorbarse las unas a las otras. En particular, no se trataba de subordinar el texto poético ni el desarrollo del drama a la música, como sucedía en la ópera convencional. Algunos de los análisis técnicos más detallados de Wagner tratan estos problemas de síntesis: cómo poner texto a la música de modo que ambos lleven el mismo peso, cómo relacionar los cambios de tonalidad con los cambios de significado del texto o los cambios de la situación dramática, qué tipo de formas textuales son más adecuadas para el drama musical, comparación de las cualidades del ritmo y de la aliteración, cómo adecuar el ritmo de la música al ritmo del lenguaje, cómo adaptar la música al gesto, cómo conseguir que la orquesta desempeñe en el drama musical la misma función que el coro en la tragedia griega atribuyendo a los motivos orquestales una referencia a elementos específicos de la acción; etc.

---

[1] Bryan Magee, *Aspects of Wagner*, págs. 12-18.

Wagner vivía en Suiza como exiliado político en la época en la que expuso estas teorías. La causa de este exilio fue su participación activa en la revueltas de Dresde en 1849. Sus compañeros más cercanos entre los insurrectos, como August Röckel y el anarquista Bakunin, habían sido arrestados y encarcelados durante varios años, y es seguro que Wagner se había librado gracias a que huyó de su tierra natal. Y en este periodo de su vida sus teorías revolucionarias acerca del arte estaban vinculadas a sus teorías sociales y políticas. Pensaba que la decadencia de la ópera y el teatro eran un reflejo de la decadencia de la sociedad en general, y que mientras no se modificaran las condiciones sociales sería imposible que él o cualquier otro llevara a cabo las reformas artísticas que propugnaba. (Expuso esta opinión en su artículo *Arte y Revolución,* 1849.) A Wagner no le interesaba la política en sí —más bien le interesaba la política en cuanto a que afectaba al arte— pero pensaba que la mejora en las cuestiones más importantes de la vida podían conseguirse, y se iban a conseguir, mediante la actividad política.

A la vez que publicaba todas estas ideas, e inmediatamente después de haberlo hecho, Wagner escribió los libretos de las cuatro óperas que constituyen el ciclo del *Anillo de los Nibelungos: El oro del Rin, La Walkiria, Sigfrido* y *El crepúsculo de los dioses.* Probablemente no exista una obra de arte más monumental que ésta. Puede decirse sin exagerar que trata de todo. Comienza con el surgimiento de la naturaleza a partir de la nada y termina con la destrucción del mundo. Entre ambos momentos, diferentes razas —dioses, enanos, gigantes, humanos y animales— se relacionan entre si y con la naturaleza en diversas formas de amor, parentesco, juego, trabajo, vínculos de dominio e independencia, creación de familias, dinastías, sociedades, razas, ayuda y apoyo mutuo, traición, luchas mortales, conquistas, éxitos y fracasos. Las acciones principales y secundarias entretejidas poseen los significados tan diversos que sólo el mito es capaz de expresar. Desde un punto de vista, todo es una metáfora gigantesca de la evolución y los conflictos internos del individuo en su mundo, el mundo del surgimiento de su propia conciencia y su destrucción. En este nivel de interpretación —un nivel en el que Wagner se nos muestra como un psicólogo extraordinariamente perspicaz y sutil— el tema principal es la importancia del amor, y la imposibilidad de reconciliar la armonía interna con el dominio sobre los demás. Junto a este nivel, y relacionado con él en todos los sentidos, hay un nivel de significación moral: *El anillo* trata el conflicto irreconciliable entre la moral del corazón y la moral social, y demuestra cómo aquellos que viven de acuerdo con la primera son castigados por los defensores de la segunda, que sin embargo están atrofiados a causa de su negación de la primera en sí mismos. Junto con este nivel, e interrelacionado con él, está el nivel de significación social y política que expone los sucesivos intentos de preservar o destruir un mundo corrom-

pido presidido por dioses degenerados. El precursor del nuevo orden es Sigfrido (a quien tradicionalmente se ha considerado basado en Bakunin) pero perece antes que los dioses, cuya perdición es ocasionada por la conflagración de su pira funeraria. No necesito entrar en los detalles de la trama; baste decir que *El anillo* puede interpretarse desde el punto de vista de la psicología individual, desde el punto de vista del conflicto entre los sistemas morales y desde el punto de vista de las ideas sociales y políticas. Sin embargo, destaco éstas porque son las más relevantes para el tema que nos ocupa. La obra puede interpretarse desde otros puntos de vista. Como señala el mejor de sus traductores ingleses, «*El anillo* es a primera vista una vieja fábula maravillosa y descomunal de dioses, enanos y hombres, de gigantes y dragones, de amor y odio, de asesinatos, de magia y misterios, que se desarrolla en un escenario vasto y pintoresco. Más allá de esto, trata (entre otras cosas) de la conquista del mundo natural por parte de los hombres (la primera acción que se cuenta es el hecho de que Wotan arranca una rama del árbol de las cenizas del mundo) del dominio del hombre sobre los demás hombres (condena tanto a la oligarquía bien intencionada, como a la tiranía capitalista); y de la comprensión que el hombre tiene de sí mismo (las fuerzas que influyen en esta acción, que en un principio el hombre mismo atribuye a los dioses, son finalmente reveladas, y el hombre comprende que están en sí mismo). Intencionadamente, Wagner siguió en su drama las pautas de la tragedia ática pero tomó el contenido simbólico de los mitos ancestrales del norte. Dio forma al inconsciente colectivo de la humanidad...»[2]. Todos estos significados, y aun otros, están puramente en la obra, y estas interpretaciones tan diferentes, lejos de oponerse las unas a las otras, se complementan mutuamente y son necesarias para comprender la obra.

La primera obra que Wagner compuso después de formular su nueva teoría de la ópera fue de *El oro del Rin*, que terminó en mayo de 1854. Así, la relación que guarda *El oro del Rin* con las óperas siguientes es la misma que la relación que se da entre *Las hadas* y *El holandés errante*, y entre *Tannhäuser* y *Lohengrin:* es decir, es el primer intento de algo que era nuevo para él, y que está aprendiendo a la vez que lo lleva a cabo: de modo que en el contexto de la totalidad de su obra no es más que un ensayo de una forma cuyas posibilidades no desarrollaría plenamente hasta más adelante. *El oro del Rin* tiene el carácter singular de ser una obra principal en medio de la producción total de Wagner —literalmente en el medio, ya que hubo seis óperas anteriores y seis posteriores. Encaja con la nueva teoría en la medida en que una obra de arte viva puede encajar en una teoría. Como se ha dicho, el modelo definiti-

[2] De la introducción de Andrew Porter a su traducción de *El anillo de los Nibelungos*, pág. xviii.

vo es la tragedia griega, y el contenido está inspirado en el mito —no en los mitos germánicos, idea equivocada en la que se han inspirado muchos prejuicios antiwagnerianos, sino principalmente en los mitos escandinavos, modificados y ampliados libremente por el mismo Wagner. El verso está escrito de acuerdo con sus minuciosas teorías referidas a la longitud del verso, la aliteración, etc. Y de acuerdo con otras teorías no hay arias, duetos ni números de conjunto —nunca hablan al mismo tiempo dos personajes— y no hay repetición de texto. La acción se desarrolla de un modo naturalista, mantenida por un texto y una música que están integrados de un modo que carece de precedentes —no «melódicamente», sino «dramáticamente y expresivamente», podríamos decir. Pero a pesar de ello la coincidencia entre la teoría y la obra no es aún perfecta. En algunos sentidos, Wagner se desvió tanto para evitar los defectos de la ópera convencional que cayó en el defecto contrario. Por ejemplo, durante la mayor parte de la obra (aunque no en toda ella) todo lo que contribuye a crear la línea melódica en las partes vocales —no sólo las subidas y bajadas del tono, sino la colocación de los acentos, el fraseo, los cambios de ritmo, etc.— está determinado por el texto y su significación dramática. Esto subordina lo musical a otras consideraciones. Aumenta la intensidad de la expresión verbal y dramática hasta un grado impresionante, pero sin que la línea vocal en sí misma adquiera un valor independiente significativo —es decir, sin que sea muy interesante en sí misma —como música. En *El oro del Rin* hay largos pasajes en los que el canto es desde el punto de vista dramático muy expresivo pero que ni el más fanático de los wagnerianos sería capaz de cantar en la ducha. Y este no es el ideal hacia el que está orientada la teoría. Ésta requiere que cada una de las artes que integran la obra —por tanto, la melodía, tanto como el texto— sea interesante y significativa en sí misma, y que contribuya a la obra en conjunto. Esto fue lo que Wagner consiguió en sus óperas posteriores —en las que, sin embargo, sigue habiendo excepcionalmente pasajes en los que la línea vocal carece de interés considerada desde el punto de vista estrictamente musical.

El otro aspecto importante en el que *El oro del Rin* se aparta de las teorías de Wagner es el papel que desempeña la orquesta. Según la teoría, la orquesta ha de pasar a un segundo plano cuando los personajes que están en el escenario cantan un texto de intensidad poética: en estos momentos no debe distraer nuestra atención de texto, sino que ha de estar subordinada a él y apoyarlo. Por el contrario, cuando el desarrollo de la trama requiere que los personajes hablen de un modo menos poético, más cotidiano —para explicar o exponer la acción, por ejemplo— entonces, para evitar una caída demasiado profunda de la tensión dramática, la orquesta ha de pasar a un primer plano, elevando el nivel emotivo y al mismo tiempo relacionando la acción escénica

presente con la pasada y la futura por medio de motivos que dan impresión de recuerdo o de presagio. Los motivos mismos, como se recordará, se consideran un material moldeable. No se pretende que se repitan siempre de la misma forma, a menos que esto tenga un sentido especial dentro de la trama. Han de estar sujetos al desarrollo sinfónico —a cambios de melodía, forma, armonización, orquestación, tempo, ritmo, etc.— siempre de acuerdo con la expresión dramática. Esta utilización de los motivos por parte de la orquesta ha de ser posible por el hecho de que su primera aparición en la obra esté relacionada en cada caso con el texto concreto con el que ha aparecido, o con un personaje específico, o con un aspecto de la situación, que a partir de ese momento el oyente recordará cada vez que vuelva a aparecer el motivo. Todo esto, como digo, es lo que propugna la teoría. Pero en la práctica, la orquesta había adquirido vida propia. Lo que en realidad ocurre en *El oro del Rin,* y después, es en algunos casos lo contrario a lo que dice la teoría: algunas de las intervenciónes más elocuentes de la orquesta tienen lugar en las escenas en las que el texto de los personajes es más intenso desde el punto de vista poético y de la acción dramática, y cuando el texto desciende al nivel funcional, la orquesta desciende igualmente al nivel de acompañamiento funcional. Lo que es más, en *El oro del Rin,* muchos de los motivos musicales aparecen por primera vez en la orquesta, no en las líneas vocales, y por lo tanto, sin texto, tampoco relacionados de un modo evidente con un personaje, ni con ningún aspecto identificable de la situación. De manera que su sentido, sea cual sea, no puede determinarse verbalmente. Esto lo ilustra el hecho de que diferentes comentarios publicados sobre *El anillo,* asignan relaciones diferentes e incompatibles a algunos de los motivos. Hay que señalar que Wagner era contrario a este tipo de clasificación de los motivos. No acuñó ni utilizó el término *Leitmotiv.* Sabía que estaba haciendo algo más sutil —desde el punto de vista musical, dramático y psicológico— de lo que las palabras podían expresar.

Una vez que hubo terminado *El oro de Rin* comenzó a componer la música de *La Walkiria.* Después del mundo no humano de *El oro del Rin,* un mundo de dioses, de inmortalidad y de magia, *La Walkiria* comienza en el mundo cotidiano de los seres humanos mortales y vulnerables. Uno de los rasgos fundamentales que Wagner se había preocupado de destacar en *El oro del Rin* había brillado por su ausencia: nos había presentado un orden de cosas falto de amor que se mantenía unido por el poder, la astucia o el interés, pero no por vínculos afectivos. El acto I de *La Walkiria,* por el contrario, es la historia de amor de Siegmundo y Sieglinde desde su primer encuentro hasta su primera relación amorosa —o tal vez habría que decir desde su primer encuentro *como adultos,* ya que son hermanos gemelos que se separaron en la infancia, aunque no descubren esta verdad hasta después de que han caído el

uno en brazos del otro arrastrados por la pasión sexual. Hay algo profundamente maravilloso en este acto. No me sorprende que sea el único acto de toda la producción de Wagner que tenga cierta vida propia como número musical en los programas de los conciertos sinfónicos, o que se haya grabado suelto en más de una ocasión. Por primera vez, Wagner abre el surtidor del inconsciente, y saca a la luz un flujo de material diluido del núcleo íntimo del mundo del sentimiento humano, de ese interior oculto, remoto y peligroso al que seguiría teniendo acceso a partir de entonces. El hecho de que esta sea la primera vez que aparece libremente hace que la expresión posea un grado de plenitud, limpieza y frescura que no volvería a alcanzar en sus obras posteriores. Las emociones más prohibidas se expresan de una forma absolutamente desinhibida y plena, sin la mínima conciencia de una tensión u opresión que se oponga a ellas. En comparación, *Tristán,* aunque es mayor en este sentido, se desarrolla en un ambiente cargado, denso, que está totalmente ausente en el acto I de *La Walkiria.* Lo que resulta sorprendente es el hecho de que este mundo ilimitado de sensaciones esté encerrado en una forma que encaja con una teoría previa, y en este caso, casi a la perfección. Si bien las diferentes componentes de la obra, especialmente la música, se desarrollan con una libertad aparente, a la vez la síntesis de significado psicológico universal con la acción dramática concreta, de cada palabra y cada verso del texto poético con cada nota y cada compás de la música es absoluta. Las palabras y la música están tan integradas que da la impresión de que fueron concebidas simultáneamente, y también encajan con el carácter y la acción dramática en todo momento, del modo más sutil y más matizado que pueda imaginarse. El centro de atención natural cuando hay algún personaje cantando es siempre la línea vocal, jamás la orquesta; sin embargo, cuando los personajes guardan silencio la orquesta pasa a un primer plano y nos habla de la intimidad de la situación con una elocuencia no superada por ninguna música. Al igual que el comentario orquestal, las líneas vocales son extraordinariamente hermosas, incluso si se consideran de forma aislada, desde el punto de vista puramente musical, como han podido experimentar miles de amantes de la música no germanoparlantes. La relación del tejido musical de *El oro del Rin* y el de esta obra es la misma que la que se da entre la prosa y la poesía, prosa distinguida, sin duda, pero no incandescente, no iluminada desde el interior como la poesía.

Wagner compuso la música del acto I de *La Walkiria* entre el 28 de junio y el 1 de septiembre de 1854, la del acto II entre el 4 de septiembre y el 18 de noviembre, y la del acto III entre el 20 de noviembre y el 27 de diciembre. Hay que señalar que Wagner, como la mayoría de los compositores de música orquestal durante los últimos ciento cincuenta años, estaba acostumbrado a trabajar en al menos dos fases —primero

un borrador inicial y después la partitura orquestal detallada— y las fechas que cito se refieren al borrador inicial. (Esta fase era para él la verdadera composición; en una ocasión dijo: «El momento de placer es aquel en que la idea nebulosa transmitida a mi lápiz está de pronto ante mí, clara y sencilla. La orquestación es en cambio un proceso ya público.») Fue al componer la música de los actos II y III de *La Walkiria* cuando leyó *El mundo como voluntad y representación* por primera vez.

Se recordará que la fama de Schopenhauer había comenzado en 1853, en Inglaterra, y se había extendido de allí a Alemania. Entre los primeros entusiastas del filósofo se incluyeron inmediatamente algunos de los alemanes compañeros de Wagner en su exilio en Suiza. El que le habló de Schopenhauer fue Herwergh. El contacto con la filosofía de Wagner fue el acontecimiento intelectual más importante de la vida de Wagner. El mayor estudioso de Wagner, Ernest Newman, escribió en su célebre biografía en cuatro volúmenes que la influencia intelectual que Shopenhauer ejerció sobre Wagner «fue la cosa más poderosa que su mente había conocido hasta entonces y conocería después»[3]. Thomas Mann ecribió: «El encuentro con la filosofía de Arthur Schopenauer fue el acontecimiento más grande que se produjo en la vida de Wagner. Ninguna influencia anterior, como la de Feuerbach, se acerca a ésta en cuanto a su significación personal o histórica. Supuso para él el consuelo más profundo, la mayor autoafirmación; supuso para él paz mental y espiritual. No hay ninguna duda de que liberó su música y le dio fuerza para ser ella misma»[4]. En épocas mucho más recientes, encontramos a un biógrafo que describe a Schopenhauer como «la mayor influencia en la vida creativa de Wagner»[5], y a otro que se refiere a «la experiencia intelectual más profunda de la vida de Wagner: su encuentro con la filosofía de Schopenhauer»[6]. Esta frase aparece en muchos libros sobre Wagner, casi inevitablemente. Había sido influido por otros filósofos antes, especialmente por Feuerbach, a quien había dedicado *La obra de arte del futuro*, y algunas de cuyas ideas sobre la divinidad se expresan en el texto de *El anillo*. Pero Schopenhauer penetró en el núcleo de Wagner de un modo único; y ni su punto de vista ni su obra volverían a ser como antes.

Wagner escribió posteriormente en su autobiografía que «durante años el libro de Schopenhauer nunca estuvo completamente ausente de mi mente, y al llegar el siguiente verano lo había leído de la portada

---

[3] Ernest Newman, *The Life of Richard Wagner*, ii·431.

[4] Thomas Mann en su ensayo «Sufrimiento y grandeza de Richard Wagner», que aparece en *Essays of Three Decades*, pág. 330.

[5] John Chancellor, *Wagner*, pág. 132.

[6] Ronald Taylor, *Richard Wagner: his Life, Art and Thought*, pág. 111.

a la contraportada cuatro veces. Influyó radicalmente en mi vida»[7]. Continuó releyéndolo durante el resto de sus días, y los momentos en los que más se aplicaba a ello fueron, entre otros, sus periodos creativos. Por ejemplo, más adelante en su autobiografía nos dice cómo, en 1857, «mientras trabajaba en la orquestación del primer acto de *Sigfrido*, me sumergí de nuevo en la filosofía de Schopenhauer» (*Mi vida*). En Venecia, noviembre de 1858, una enfermedad interrumpió la composición del segundo acto del *Tristán*, «Volví a tomar, a modo de reconstituyente, como ya había hecho muchas veces, un volumen de Schopenhauer, con el que llegué a intimar, y experimenté una profunda sensación de alivio cuando encontré que era capaz de explicarme los lapsos tormentosos de su sistema gracias a las ayudas que él mismo exponía» (*Mi vida*). Casi doce meses después, en una carta fechada el 16 de julio de 1870, encontramos que su segunda mujer, Cosima, cuenta a Nietzsche que Wagner se dedicaba a la composición de *El crepúsculo de los dioses* por las mañanas y leía a Schopenhauer por las tardes.

El índice del diario de Cosima, que cuenta día a día la actividad de Wagner durante los últimos catorce años de su vida, contiene más de 200 referencias a Schopenhauer, pues, como dice en una de ellas (25 de enero de 1870): «Una y otra vez R. vuelve a la grandeza de Schopenhauer.» Muchas de estas referencias son sencillamente frases como «por la tarde, Schopenhauer»[8], o «por las tardes leíamos a Schopenhauer»[9]. La lectura de las obras de Schopenhauer era una parte tan importante en su vida que en algunos periodos se tiene la sensación de que aún era más notable cuando no leían a Schopenhauer (de hecho Cosima señala en una ocasión: el 12 de diciembre de 1874: «Por la tarde, no leímos Kant-Schopenhauer»). En estas circunstancias no ha de sorprendernos que Wagner soñara incluso con Schopenhauer. En mi opinión, uno de estos sueños expresa de forma simbólica el modo en que Wagner sentía íntimamente su relación con Schopenhauer. El 4 de febrero de 1883, menos de diez días antes de su muerte, Cosima escribió en su diario: «R. me ha contado el hermoso sueño que ha tenido: está con Schopenhauer que se muestra extraordinariamente alegre y simpático (y completamente blanco, por lo que R. se pregunta, «¿quién pensaría que este es el gran filósofo?»). Después R. llama la atención de Sch. sobre una bandada de ruiseñores, pero Shopenhauer ya la había visto antes».

Está claro, creo, que Wagner consideraba a Schopenhauer al me-

---

[7] Esta traducción es de Ronald Taylor, de la página 124 de su obra *Richard Wagner: his Life, Art and Thought*. En la traducción inglesa de *Mi vida*, este pasaje aparece en la página 616.

[8] Por ejemplo, 30 de noviembre de 1871, 1 de diciembre de 1871 y 6 de diciembre de 1871.

[9] Por ejemplo, 5 de marzo de 1872.

nos como su igual, si no como su superior. No creo que se pueda decir lo mismo de ninguna otra persona cuya vida adulta coincidiera cronológicamente con la suya, probablemente de nadie en absoluto. En cierto sentido pensaba que él y Schopenhauer eran complementarios. El 3 de diciembre de 1858 señaló en su diario que estaba pensando en una «corrección de algunas de las imperfecciones (de Schopenhauer)... Cada vez estoy más interesado en este asunto, pues se trata de unas conclusiones a las que sólo yo puedo llegar, porque nunca antes ha habido un hombre que fuera poeta y músico al mismo tiempo, y que por lo tanto pudiera comprender los procesos íntimos mejor que nadie». Durante la última década de su vida llegó a considerar que la filosofía de Schopenhauer y *Parsifal* eran «¡la obra cumbre!»[10]. Sin embargo, a pesar de que tenía este concepto de Schopenhauer, y a pesar de que ambos tenían muchos conocidos comunes, nunca llegaron a reunirse, ni Wagner intentó seriamente concertar una cita con él. Al inició de su descubrimiento de la filosofía de Schopenhauer, en las navidades de 1854, le envió al filósofo una copia del libreto de *El anillo* con la dedicatoria «Con admiración y agradecimiento», pero no se decidió a enviarle una carta. No recibió ninguna respuesta. En 1860 estuvo durante un tiempo en Frankfurt, donde vivía Schopenhauer (el filósofo tenía entonces setenta y dos años, Wagner cuarenta y siete) pero aunque pensó en llamar al filósofo, nunca lo hizo. Se sentia inadecuado: pensaba que no iba a tener nada que decirle. Por su parte, Schopenhauer apenas prestó atención a Wagner: consideraba que tenía un don auténtico, aunque menor, para la poesía, a pesar de que tras ver *El holandés errante* y *Tannhäuser* llegó a la conclusión de que como compositor no era de mayor interés. A Wagner le dolió al desprecio de Schopenhauer, y durante el resto de su vida sintió algo parecido al resentimiento de un enamorado despreciado, aunque no por ello dejó de adorar al filósofo. Dieciocho años después de la muerte de Schopenhauer Wagner le señaló a Cosima: «No dice mucho en favor de Schopenhauer el hecho de que no prestara atención a mi *Anillo de los Nibelungos*. No conozco ninguna otra obra en la que la ruptura de una voluntad (y ¡qué voluntad, que se deleitaba en la creación del mundo!) se muestre como el resultado de una lucha individual de una naturaleza orgullosa *sin la intervención de una fuerza superior*, como ocurre en el caso de Wotan... Estoy convencido de que a Schopenhauer le tuvo que molestar que yo hubiera descubierto esto antes de conocer su filosofía, yo, un exiliado político, cuyas ideas eran equivocadas, según su propio discípulo Kossak había demostrado basándose en su propia filosofía, ya que se supone que mi música carece de melodía. Así fue cómo Goethe trató a Kleist, a quien hubiera debido admirar...»[11].

[10] *Cosima Wagner's Diaries*, i 851.
[11] *Cosima Wagner's Diaries*, ii 51.

Cuando Wagner comenzó a estudiar a Schopenhauer, y aún mucho después, le resultó muy difícil comprender las doctrinas de la idealidad trascendental del espacio y del tiempo. Pero la epistemología era lo que menos le interesaba, excepto porque compartía apasionadamente la opinión de Schopenhauer de que la percepción intuitiva origina un conocimiento mucho más significativo que la experiencia sensorial, y la experiencia sensorial un conocimiento más significativo que cualquier proceso puramente conceptual. Lo que asimiló y metabolizó hasta convertirlo en su propio tejido vital fueron sus doctrinas relacionadas con la ontología, la ética y la estética —la distinción entre el nóumeno y los fenómenos, y conceptos como la levedad del mundo de los fenómenos, el carácter inevitable de la frustración, el sufrimiento y la muerte dentro de dicho mundo, la identidad noumenal de todo, la tragedia de la individualización y el deseo de volver a una unidad global, la muerte como redención de la levedad del mundo de los fenómenos, y por lo tanto la negación de la voluntad de vivir como logro supremo de una conciencia individual; la compasión como base de la moral, la significación noumenal —sobre todas las cosas de nuestra vida en este mundo de los fenómenos— de las artes y del sexo, y la condición singular de la música entre todas las artes, como expresión directa de la voluntad metafísica. Junto con todo esto iba explítico su rechazo de la creencia en Dios, la hostilidad al Cristianismo, el escepticismo ante la ciencia, el desprecio por los filósofos neokantianos, y algunas ideas especiales acerca de la naturaleza del genio (por no mencionar la seguridad que ambos tenían de serlo). Con el tiempo, Wagner siguió todas las recomendaciones de Schopenhauer en lo que se refiere a la lectura —estudió la filosofía de Kant y de Platón, así como el Budismo, se compró el *Upanischad*, leyó a los poetas y a los novelistas que el filósofo apreciaba. A partir de 1854 exponía las ideas de Schopenhauer como si fueran suyas propias —no siempre, por supuesto, ni siquiera de forma habitual, pero sí bastantes veces— tanto en sus obras escritas como en sus conversaciones, sin molestarse en atribuírselas a su autor. Y no es que intentara de ningún modo ocultar su deuda: todo lo contrario, hablaba de Schopenhauer con casi todo el mundo, hasta el punto de que sus amigos le gastaban bromas, e incluso se quejaban de esta insistencia obsesiva con Schopenhauer.

Visto desde otra perspectiva, Wagner no fue mal proselitista. Animó a todos sus amigos a leer a Schopenhauer e insistía en discutirlo con ellos; enviaba libros de Schopenhauer a las personas con las que se escribía; escribía mucho sobre él en sus cartas, y lo citaba en sus obras. Como ha señalado uno de sus biógrafos, Wagner «después de mediados de los 50 fue probablemente el discípulo de Schopenhauer más apasionado de toda Alemania»[12]. De modo que la deuda no va sólo en una di-

[12] Sir W. H. Hadow, *Richar Wagner*, pág. 114 n.

rección. Ernest Newman ha señalado que «Schopenhauer nunca comprendió hasta qué punto el éxito que estaba comenzando entonces (de 1854 en adelante) era obra de Wagner. El anciano, que después de tantos años viendo cómo el mundo tergiversaba, despreciaba o ignoraba su obra, se había vuelto excesivamente egoísta, no supo siquiera que era Wagner (y no Sulzer) el responsable de un movimiento que, al fin y al cabo se quedó en nada, en la creación de una cátedra sobre la filosofía schopenhaueriana en la universidad de Zürich»[13]. Por su parte, Wagner nunca olvidó su compromiso público como defensor de Schopenhauer. Veinte años más tarde, época en la que podría pensarse que Schopenhauer era notablemente famoso, Cosima escribió en su diario (13 de noviembre de 1874): «R. está indignado por las nuevas evidencias de lo poco conocido que es Schopenhauer.» Y la perplejidad del mismo Wagner ante su propia deuda tampoco disminuyó. «¿Cómo podría agradecerle suficiente todo lo que debo?»[14] fue algo que no dejaría de preguntarse durante el resto de su vida.

Como en el caso de Nietzsche, la influencia de Schopenhauer sobre Wagner consistió ante todo en un proceso de liberación: ayudó a Wagner, tal vez incluso le permitió ser él mismo. Esto era lo que pensaba el propio Wagner. En una carta escrita a Mathilde Wesendok en 1860, antes de la muerte de Schopenhauer ese mismo año, decía «Qué hermoso es el que el anciano no sepa nada de lo que es para mí, *o lo que yo soy para mí mismo gracias a él*» (la cursiva es mía). Wagner empezó a comprender, siendo todavía joven, que había surgido una separación cada vez mayor entre la parte consciente y la parte inconsciente de su personalidad. En el nivel consciente había desarrollado un sistema sofisticado de conceptos culturales (que en último término procedían de la antigua Grecia) acerca de la importancia de esta vida, del hombre y de la naturaleza, como si el mundo de los fenómenos fuera lo único que existiera. Había creído que el fundamento de la moral, los valores y el arte era de carácter social, y se había convertido en un revolucionario irreflexivo, convencido de que la sociedad y el arte podían mejorar mediante la actividad política y que el individuo podía conseguir la felicidad y la realización personal mediante su propia lucha. Pero en lo más hondo de su inconsciente no había aceptado nada de esto. Y sus obras de arte, originadas en el nivel inconsciente e intuitivo de su personalidad, reflejaban lo que en realidad había creído, y no lo que a él mismo le había parecido creer. En cierto modo, su obra le desconcertaba cada vez más. Por fin encontró en Schopenhauer las convicciones y las intuiciones que había sostenido en su inconsciente, elevadas al nivel consciente y expresadas verbalmente bajo la forma de una filosofía sis-

[13] Ernest Newman, *The Life of Richard Wagner*, ii 432.
[14] *Cosima Wagner's Diaries*, i 618.

temática. Esto fue lo que le reveló las raíces de su propio ser, y le movió a adoptar conscientemente la visión de la realidad que había sostenido siempre subconscientemente. Y el hecho de que su ser consciente se pusiera en contacto con su ser inconsciente hizo que por primera vez su ser estuviera completo. También aumentó su propia conciencia intelectual del funcionamiento de su ser creativo que no puede dejar de sorprendernos, y que tal vez lo distingue entre los mayores genios creadores. Es posible que incluso intuyera subliminalmente la necesidad de este tipo de revelación antes de que ocurriera: ya en *Ópera y Drama* había afirmado que una característica del ser humano del futuro sería la conciencia del inconsciente *(Bewsstsein des Unbewussten)*.

De los muchos intentos de explicar todo esto a sus amigos, hay uno extraordinariamente interesante y que vale la pena citar extensamente. El amigo es el desgraciado Röckel, que seguía encarcelado y los estaría aún durante mucho tiempo, por su participación en las revueltas de Dresde durante 1849, junto a Wagner. Wagner le escribió, en una carta fechada a 23 de agosto de 1856:

> ¿Cómo puede un artista imaginarse que lo que él ha sentido intuitivamente haya sido perfectamente comprendido por otros, teniendo en cuenta que ante su propia obra, si es verdadero arte, él mismo siente que se enfrenta a un enigma sobre el cual él también puede llamarse a engaño, como cualquier otro? ¿Crees que es posible que un artista llegue a comprender más claramente su propia obra gracias a una inteligencia que no sea la suya propia? Tengo muchas cosas que decir a este respecto, ya que he tenido las experiencias más extrañas en este sentido. Rara vez se ha producido en el alma de un solo hombre una división y un extrañamiento entre la parte intuitiva o impulsiva de su naturaleza y sus ideas conscientes o razonadas. Debo confesar que he llegado a una comprensión clara de mis propias obras de arte gracias a la ayuda de otro, que me ha proporcionado los conceptos razonados correspondientes a mis principios intuitivos.
>
> El periodo durante el cual mi obra ha estado guiada por mis intuiciones comienza con «El holandés errante». Esta ópera fue seguida de «Tannhäuser» y «Lohengrin», y si es que hay alguna expresión de un motivo poético subyacente en estas obras, ésta es la sublime tragedia de la renuncia, la negación de la voluntad que se presenta como necesaria e inevitable, y como el único medio capaz de conseguir la redención. Esta era la idea profunda subyacente que daba a mi poesía y a mi música esa consagración peculiar, sin la cual no tendrían esa capacidad de conmover profundamente que sin duda tienen. Lo extraño es que todas mis ideas intelectuales acerca de la vida, y todos los conceptos a los que había llegado en mi esfuerzo por comprender el mundo mediante mi razón consciente, eran absolutamente contrarios a las ideas intuitivas que se expresaban en estas obras. A la vez que como artista *sentía*, con gran seguridad, que todas mis creaciones estaban conformadas de acuerdo con mis sentimientos, como filósofo, trataba de descubrir una interpre-

tación del mundo absolutamente contraria; y una vez que hube encontrado esta interpretación, me aferré a ella obstinadamente, aunque sorprendentemente para mí mismo, me di cuenta de que no me servía para nada cuando me enfrentaba a mis intuiciones artísticas espontáneas y puramente objetivas. El descubrimiento más notable que hice en este sentido coincidió con el ciclo del *Anillo de los Nibelungos*. Trabajé en esta obra en una época en la que me había forjado mentalmente una imagen optimista del mundo, basándome en principios helénicos; pensaba que para conseguir ese mundo bastaba con que los hombres lo desearan. Hábilmente, dejé de lado el problema de por qué no lo hacían. Recuerdo que concebí la personalidad de Sigfrido con esta precisa intención, a fin de representar una existencia liberada del dolor. Pero con la representación de todo el mito de los Nibelungos pretendía expresar mi idea más claramente, demostrando cómo a partir de la primera mala acción había surgido todo un mundo de maldad, y en consecuencia se había destruido para enseñarnos la lección de que hemos de reconocer el mal y de eliminarlo desde sus raíces, y crear en su lugar un mundo justo. No era consciente de que en el esbozo e incluso en la primera elaboración de mi esquema, lo que me guiaba era una intuición insconsciente completamente diferente, infinitamente más profunda, y que en vez de concebir una fase del desarrollo del mundo, había captado la esencia misma y el significado del mundo en sí mismo, en todas sus fases posibles, y había comprendido su levedad; la consecuencia de esto fue que al ser fiel a mis intuiciones vivas y no a mis ideas abstractas, creé algo muy diferente a lo que había pretendido en un principio. Pero recuerdo que una vez, hacia el final, decidí destacar mi propósito original, costara lo que costara; en su invocación final, ciertamente artificial, Brunilda, después de señalar los males de la posesión, declara que sólo en el amor se encuentra la felicidad, sin dejar claro (desgraciadamente) cuál es la naturaleza de ese Amor, que en el desarrollo del mito desempeña el papel de genio destructor.

Hasta este punto me despistó en este pasaje la imposición de mi intención intelectual. Curiosamente, siempre me desconcertó este pasaje, y fue necesaria una subversión total de mis premisas intelectuales, ocasionada por mi lectura de Schopenhauer, para que descubriera la razón de esta insatisfacción, y para que comprendiera la única clave del fragmento dentro de la idea global del drama, que consiste en un reconocimiento sencillo y sincero de las verdaderas relaciones que existen entre las cosas, y una abstención completa de cualquier intento de predicar una doctrina particular.

Lo que me mueve a contarte este proceso mental, cosa que no hago desinteresadamente, es el deseo de que te quede bien clara mi posición. Una vez que hube resuelto este problema de la diferencia entre los conceptos intelectuales (*Begriff*) y las intuiciones (*Anschaung*), gracias a la profundidad y la inspiración de Schopenhauer, dejé de pensar en ella como en una mera idea abstracta, ya que comprendí que era una verdad, que había entrado en mí con una fuerza tal que, cuando hube reconocido su naturaleza, estuve conforme en aceptarla para mí mismo, sin caer en el error presuntuoso de intentar imponérsela a otros por medio de la

dialéctica. Soy profundamente consciente de que yo mismo no me hubiera convencido jamás de este modo, a menos que este convencimiento fuera conforme a mis intuiciones más profundas; por lo tanto, entiendo que para transmitir a alguien la verdad de la que he hablado, es necesario que él la haya sentido intuitivamente antes de comprenderla intelectualmente[15].

Habría que decir para confirmar este análisis del propio Wagner, que había sido schopenhaueriano en muchos sentidos, aunque inconexos, antes de leer a Schopenhauer, incluso en el nivel de su pensamiento consciente. A los veintidós años había escrito, en un artículo publicado en el *Neue Zeitschrift für Musik* de Schumann: «La esencia del arte dramático no consiste en el tema o el punto de vista específico, sino en esto: en la exposición del núcleo íntimo de toda vida y acción humana, la Idea»[16]. Ya demostré mediante citas yuxtapuestas en qué medida Wagner está próximo a Schopenhauer en la idea que tenía de lo que podríamos llamar metafísica de la música orquestal. Se podrían citar muchos ejemplos. A los veintisiete años Wagner escribió: «Lo que expresa la música es eterno, infinito e ideal. No expresa la pasión, el amor ni los anhelos de un individuo u otro en una determinada situación, sino la pasión, el amor y el anhelo en sí mismos»[17]. Schopenhauer piensa que «la música... no expresa éste o aquel determinado goce, ni tal o cual amargura o dolor, o terror o júbilo o alegría o calma, sino estos sentimientos mismos»[18]. Estos paralelismos eran muy frecuentes, en muchas ocasiones tenían que ver con ideas de gran profundidad. En algunos sentidos Wagner había ido más allá que Schopenhauer. Antes he citado un párrafo en el que habla de la importancia suprema de la elevación del contenido del inconsciente al nivel consciente: se ha llegado a decir que fue el primer individuo de la historia de la cultura Europea que expresó esta idea[19]. En el mismo capítulo de *Ópera y drama*, elogia a Antígona que «por compasión tuvo que obedecer a ese impulso inconsciente hacia la autoaniquilación (*Selbstvernich-*

---

[15] *Richard Wagner's Letters to August Roeckel*, traducido por Eleanor C. Sellar, páginas 146-53.

[16] W. Ashton Ellis, *Richard Wagner's Prose Works*, vol. 8, pág. 65.

[17] Richard Wagner, «A Happy Evening», incluido en *Wagner writes from Paris...* (ed. Robert Jacobs y Geoffry Skelton), pág. 187.

[18] *El mundo como voluntad y representación*, i 207.

[19] Véase L. J. Rather, *The Dream of Self-Destruction: Wagner's Ring and the Modern World*, pág. 110. «Wagner fue posiblemente el primero en formular que la tarea que se le impone al hombre europeo de la era actual es *la elevación de lo inconsciente al nivel consciente*. Al hacerlo se anticipó Eduard von Hartmann que pronunciaría las mismas palabras en 1868 (en relación a la tarea social y filosófica) y a Freud que las pronunciaría en 1896 (en relación a la tarea psicológica). Su referencia al mito de Edipo para destacar una necesidad política actual también carece de precedentes.»

tung aus Sympathie)». Cualquier aproximación a una enumeración de todas las observaciones schopenhauerianas de Wagner anteriores a su lectura de Schopenhauer sería larga, de temas muy variados, y árida de leer, pero pondría de manifiesto la afinidad de los dos hombres en sus percepciones intuitivas sobre la mayoría de los temas.

Por lo tanto, en el caso de Wagner, como en muchos otros casos de personas que estuvieron muy influidas por Schopenhauer, existía una predisposición natural hacia esta influencia, un conjunto de afinidades muy profundas. Estas afinidades no eran en ningún sentido intelectuales. El 16 de enero de 1862, Mathilde Wesendonk le escribía: «He estado leyendo la biografía de Schopenhauer, y me he sentido indescriptiblemente atraída por su personalidad, que tiene tanto en común con la tuya.» Ambos eran profundamente atractivos para todos aquellos a quienes no les molestaba la fuerza de sus personalidades. Ambos eran psicólogos verdaderamente geniales, apasionados en sus convicciones, mostraban una actitud casi mística ante el arte, y tenían una comprensión especial de la naturaleza de la música. Como diría Nietzsche, ambos fueron grandes liberadores, capaces de enfrentarse a cualquier cosa, y ayudaron a otros a enfrentarse a lo que hasta entonces había evitado. Como reconocería el anciano Wagner, «todo depende de que nos enfrentemos a la verdad, a pesar de que sea desagradable. ¿Qué decir de mí mismo en relación a la filosofía de Schopenhauer, cuando yo era completamente helénico y optimista? Pero acepté la dolorosa verdad, y resurgí diez veces más fuerte de este acto de resignación»[20]. Paradójicamente, ambos liberadores supremos fueron también dominantes, hombres de una voluntad feroz e incansable; ambos polifacéticos, con una necesidad de conocer todo y de tener razón en todo; ambos poesían una sensualidad poco común; cada uno era el centro de su propio mundo, sin embargo ambos tenían un profundo sentido de aislamiento; y aunque ambos poesian ese ingenio que otros encontraban tan atractivo, los dos eran profundamente pesimistas en su visión de la realidad última; y a pesar de eso, cada uno de ellos estaba absolutamente convencido de su propia grandeza dentro de su campo. Ambos tenían personalidades muy neuróticas, con una gran tendencia a padecer trastornos psicosomáticos. En general, tal vez no sea sorprendente que su modo de concebir el mundo fuera semejante en lo fundamental.

Incluso en su aspecto personal se observaban semejanzas. Cuando Cosima Wagner recibió el retrato de Schopenhauer que había encargado a Lenbach para regalárselo a su marido, su reacción inmediata fue «Parecido a R.: la barbilla, la relación entre la cabeza y la cara, un ojo medio cerrado, el otro muy abierto, esa mirada triste y penetrante que es característica de los genios»[21].

[20] *Cosima Wagner's Diaries,* i 291.
[21] *Cosima Wagner's Diaries,* i 818.

Pero para nosotros las más significativas de todas las afinidades son las que se reflejan en la obra de Wagner. La principal de todas ellas es imposible de expresar con palabras: estoy profundamente de acuerdo con Curt von Westernhagen cuando escribe: «Más allá de los pensamientos que expresan, la metafísica de Schopenhauer y la música de Wagner comparten algo que está fuera del ámbito de la razón»[22]. Pero hay muchas otras afinidades que sí se pueden discutir. Examinemos por ejemplo los principales personajes de las óperas que Wagner compuso después de haber leído a Schopenhauer. Como ha dicho uno de sus innumerables biógrafos, «Muchos de los personajes de Wagner eran discípulos de Schopenhauer antes de que su creador comprendiera la doctrina que guiaba los pasos de éstos»[23]. Lo que buscaba el holandés errante era un fin al sufrimiento perpetuo de un número indefinido de vidas, un descanso de la necesidad de renovar la vida en cualquiera de sus formas: lo que anhelaba era un estado eterno de negación de la voluntad, en contra de la idea tradicional de la muerte como transmutación a un orden de diferente. «Cuando todos los muertos se levanten, me disolveré en la nada. ¡Mundos, cesad vuestro curso! Nada eterna, absórbeme»[24]. Tannhäuser, una vez que se ha debatido entre las exigencias compulsivas del arte y el amor sexual, se siente abrumado por la levedad del mundo y desea renunciar a él. Como el holandés errante, lo consigue finalmente gracias al amor compasivo y abnegado de una mujer. El verdadero hogar de Lohengrin es un más allá noumenal, del que misteriosamente procede cuando llega al mundo cotidiano de los hombres al comienzo de su ópera. Por su compromiso compasivo con un individuo viene dispuesto a soportar las cargas de este mundo —y sus placeres, especialmente los del amor sexual— pero el mundo no satisface a sus exigencias. Esta vez, la mujer no mantiene su promesa de autosacrificio, por lo que su propia felicidad se destruye, y Lohengrin tiene que renunciar al mundo y volver al mundo noumenal del que procede.

El tema de la «salvación mediante el amor», como suele denominarse, está presente en toda la producción de Wagner, desde su primera ópera hasta la última. Aunque el amor es por lo general entre los sexos, también es de carácter compasivo y sacrificado, y en la mayor parte de los casos no requiere la satisfacción sexual como condición de sacrificio. Es obvio que esto tiene un marcado carácter edípico, y de hecho Wagner trató con gran detenimiento el mito de Edipo en *Ópera y dra-*

---

22 Curt von Westernhagen, *Wagner*, pág. 197.

23 Robert W. Gutman, *Richard Wagner: The Man, his Mind, and his Music*, pág. 117.

24 *Wann alle Toten auferstehʼn,*
dann werde ich in Nichts vergehʼn.
Ihr Welten, endet euren Lauf!
Ewʼge Vernichtung, nimm mich auf!

ma, y basó en él algunos de los elementos más significativos de *El anillo*. En cuanto a su concepto de la salvación, nunca dejó claro en qué consistía, pero es obvio que es, o al menos lleva implícita la idea de una liberación y un descanso de este mundo de los fenómenos, y se considera el bien supremamente deseable, que puede alcanzarse mediante una combinación de la compasión por los demás y la negación de la voluntad de vivir de uno mismo. Todas estas cosas se expresan más claramente en las óperas de Wagner compuestas antes de que leyera a Schopenhauer que en las que compuso después.

En este contexto, hay que recordar que aunque compuso la mayor parte de la música de *El anillo* después de leer a Schopenhauer, el texto lo había escrito antes. Contiene pasajes como el gran monólogo del Acto II de *La Walkiria*, que está en el centro del ciclo y en el que se dicen frases como

> ¡Con asco me encuentro
> eternamente a mí solo
> en todo cuanto creo!

y

> ¡Adiós, pues,
> gloria y pompa,
> ostentosa vergüenza
> de esplendor divino!
> ¡que se desmorone
> lo que yo erigí!

En una carta a Röckel escrita el 25 de enero de 1854, unos nueve meses después de que empezara a leer a Schopenhauer, Wagner dice a propósito de Wotan que «alcanza la grandeza trágica que le lleva a desear su propia destrucción». Y en la misma carta afirma: «Hemos de aprender *a morir*, y a morir en pleno sentido de la palabra»; está claro, dentro de este contexto, que se refiere a que hemos de concebir la no existencia como la *negación de ser como tal*, sin suponer que la muerte sea un cambio a un modo de existencia diferente.

En el primer borrador del texto de *El anillo*, sorprendentemente, Wagner dio a la obra un final feliz, según el cual Sigfrido llega triunfante al Valhalla, donde Wotan y todos los dioses han recuperado su poder, posiblemente para gobernar con mayor prudencia, escarmentados de sus experiencias pasadas. Pero Wagner sabía que esto no era correcto, y abandonó esta idea mucho antes de leer a Schopenhauer. El final de *El anillo* le dio muchos quebraderos de cabeza durante muchos años, porque no tenía ninguna intuición sobre cuál era el final «correcto». El último de diferentes intentos fallidos, posteriores a su lectura de *El mundo como voluntad y representación*, fue añadir al monólogo final de Brünnhilda un párrafo puramente schopenhaueriano que aún aparece

en muchas ediciones del texto, pero para el que no llegó a componer ninguna música[25].

Del reino del deseo me aparto,
reniego para siempre del reino de la ilusión;
cierro tras de mí
las puertas abiertas
de la renovación eterna:
a la tierra elegida, sagrada
libre de deseo, libre de ilusión
—meta de nuestro padecer en el mundo—
va aquella que ha alcanzado la sabiduría.
¿Sabes cómo he alcanzado
este fin bendito
de todo lo interminable?
El más profundo sufrimiento
del amor doloroso
me hizo abrir los ojos.
Vi el fin del mundo[26].

De modo que el resultado final de la lectura que Wagner hizo de Schopenhauer no tuvo como consecuencia ninguna alteración del texto de *El anillo*. Sin embargo, dicha lectura modificó la opinión del compositor sobre el significado del texto, y por tanto la actitud de éste ante su obra en conjunto: después de 1854 interpretó su contenido conceptual desde el punto de vista de la filosofía de Schopenhauer. Por ejemplo, una vez que hubo aceptado la doctrina de Schopenhauer sobre la levedad del mundo de los fenómenos, consideró que la escena final de *El crepúsculo de los dioses* expresaba esta idea. Y una vez que hubo aceptado la doctrina de Schopenhauer sobre el yo o el ego como portador del

[25] La principal razón, creo, por la que Wagner tuvo tantas dificultades para encontrar un final adecuado para *El anillo* es que la obra misma es incoherente. Cuando comenzó el texto, su intención era expresar la imagen del mundo del revolucionario que él mismo creía que era, sin embargo, por las razones expuestas en la carta a Röckel, guiada por sus intuiciones inconscientes, la obra se convirtió en una tragedia. Como muy bien ha señalado Deryck Cooke: «En realidad, la tetralogía no puede interpretarse coherentemente desde una única perspectiva... *El oro del Rin* —independientemente de lo que ocurra después— localiza el comienzo de la tetralogía claramente en el mundo de la actualidad social y política: la intención inicial de Wagner al componer *El oro del Rin* —«demostrar la injusticia original de la cual surgió un mundo injusto»— impregna toda la obra, y constituye su verdadero significado. Aunque con el tiempo cambiaría de opinión en cuanto a la naturaleza del *remedio* soberano de los males del mundo, y lo presentó en *El crepúsculo de los dioses* como de carácter metafísico, y no político, no sintió la necesidad de volver atrás y alterar el contenido básico de *El oro del Rin*.

[26] Este párrafo nos trae a la memoria el hecho de que cuando en 1873 se construyó una casa para que Wagner pasara sus últimos días, él la llamó *Wahnfried*, que significa «paz (alivio) de la ilusión», un nombre que ha dado lugar a muchas confusiones, pero que es fácil de interpretar dentro del contexto de las ideas schopenhauerianas y budistas.

mundo, consideró que al hecho de que *El anillo* comenzara y terminara con el comienzo y el final del mundo le correspondía el hecho de que comenzara y terminara con el surgimiento y la destrucción del yo. En cuanto a la interpretación de los personajes, una observación característica es que Wotan «reconoce la culpa de la existencia y está pagando el error de la creación»[27]. Veinte años después de su descubrimiento de Schopenhauer Wagner le comentó a su esposa lo extraordinario que era que hubiera escrito el texto de *El anillo* como lo había escrito sin conocer la filosofía de Schopenhauer, pero inmediatamente pasó a decir que su ignorancia había sido positiva, ya que «si hubiera conocido su filosofía, habría estado más inhibido a la hora de elegir los recursos expresivos»[28].

Sin embargo, el texto no es toda la obra. Cuando Wagner descubrió *El mundo como voluntad y representación* aún tenía que componer más de la mitad de la música de *El anillo*. Y aunque su lectura de Schopenhauer pudo no haber inspirado cambios en el texto, su influencia sobre la música, y sobre la síntesis de la música con el drama, fue extraordinaria. En este terreno es donde llegamos por fin a la influencia positiva de Schopenhauer sobre la obra de Wagner.

La teoría de la ópera que Wagner ya había elaborado antes de leer a Schopenhauer era contraria a la estética de Schopenhauer en todos los sentidos. Wagner consideraba el arte como una celebración de lo puramente humano, de la vida del hombre en el mundo de la experiencia, mientras que Schopenhauer consideraba que esta vida era una carga y este mundo un valle de lágrimas, y pensaba que el arte estaba relacionado con las Ideas Platónicas y el nóumeno; las teorías de Wagner eran historicistas, cosa que Schopenhauer hubiera despreciado; Wagner pensaba que el artista creador tenía que orientarse hacia el pueblo, mientras que Schopenhauer pensaba que sólo una minoría era capaz de interesarse por el gran arte; Wagner consideraba que la principal función del arte era de carácter expresivo, mientras que Schopenhauer consideraba que era de carácter cognoscitivo. Pero la diferencia más importante de todas, en cuanto a sus consecuencias prácticas, era la diferencia entre la visión que cada uno de ellos tenía de la naturaleza de la música y su relación con otras artes. «La música de una ópera, como aparece en la partitura, tiene una existencia independiente, separada, y en cierto sentido abstracta, y sigue sus propias reglas inalterables; por lo tanto puede ser completamente eficaz sin texto... Jamás asimila el material, y por lo tanto, cuando acompaña incluso las farsas ridículas y extravagantes de la ópera cómica, sigue conservando su belleza, pureza y sublimidad esenciales»[29].

---

[27] *Cosima Wagner's Diaries*, i 605-7.
[28] *Cosima Wagner's Diaries*, i 812.
[29] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

En resumidas cuentas, tras un breve rechazo inicial, la estética de Schopenhauer no tardó en conquistar a Wagner, que lo adoptó dejando de lado la suya propia. Pero, como en los otros casos de influencia que hemos expuesto, no fue una conversación casual ni gratuita, sino el descubrimiento de determinadas intuiciones que Wagner ya tenía en lo más íntimo de su personalidad creativa, que por primera vez se expresaba abiertamente. En estética, como en otros muchos temas, Schopenhauer puso a Wagner en contacto con su propio inconsciente. (Dado que esta es la clave de lo que la música de Wagner provoca en quienes son susceptibles a su arte, explica por qué su actitud hacia Schopenhauer es similar a la actitud de sus admiradores hacia él.) Lo que Wagner había sentido siempre acerca de la música en lo más íntimo de su ser, a diferencia de lo que había dicho en sus escritos teóricos, fue elevado al nivel consciente de su mente. En particular la «consagración» de la música como arte supremo fue lo que Wagner encontró irresistiblemente fascinante. No sólo la aceptó plenamente, sino que afectó de tal modo a sus ideas sobre el arte y a sus facultades creadoras que se puede decir que no volvió a ser el mismo como artista después de haberla leído. No creo que sea exagerado decir que a partir de ese momento la obra creativa de Wagner toma un nuevo rumbo y que todo lo que compuso a continuación tendría una forma muy diferente si no hubiera existido la influencia de Schopenhauer»[30]. La primera persona que comprendió y explicó esto claramente fue Nietzsche, que en 1887 escribió en *Genealogía de la Moral* (tercer ensayo, sección V): «Examinemos aquí, por de pronto, la posición de Schopenhauer respecto del *arte,* posición singular, y aun para muchos fascinadora; porque esto es lo que evidentemente hizo pasar a Wagner a las filas de Schopenhauer por consejo del poeta Herwegh y con tal convicción, que hay oposición completa entre la fe estética de su primera época y la que adoptó más tarde; aquélla, por ejemplo, en *Ópera y drama,* ésta en sus obras posteriores a 1870. Y ¡cosa extraña! Wagner cambió entonces sin escrúpulo su opinión acerca del valor y de la situación de la *música*... la música, como arte independiente, no simple reflejo del mundo fenoménico, a manera de las demás artes, sino lenguaje de la voluntad misma, que habla directamente del fondo del «abismo», revelación suya personal, fundamental, inmediata.»

Dado que, como señala Nietzsche, este cambio no se produce sólo en sus obras de arte sino también en sus escritos teóricos sobre el arte, el mejor modo de avanzar hacia una visión clara de dicho cambio en sus óperas es analizar en primer lugar lo que él mismo dice a este respecto en sus escritos teóricos. Sus explicaciones teóricas acerca de dicho cambio comienzan a aparecer mucho antes de lo que Nietzsche su-

[30] Jak Stein, *Richard Wagner and the Synthesis of the Arts,* pág. 114.

pone. Ya al comienzo de 1858, en su ensayo *Sobre los poemas sinfónicos de Franz Liszt*, Wagner afirma: «Escuchad mi credo: independientemente de aquello a lo que esté vinculada, la música no puede dejar de ser el arte supremo, el arte redentor. Su naturaleza es tal que lo que todas las demás artes apenas disciernen, se convierte en ella en las más indubitable de las realidades, en la más directa y definitiva de las verdades.» Y mientras que en 1849, en *La obra de arte del futuro*, había desestimado ese carácter único de la música como «arte ficticio... matemática del sentimiento», hacia 1861, en *«Música del futuro»*[31], lo describía como «un efecto absolutamente único, irresistiblemente poderoso». Lo más importante de todo es que en el mismo ensayo expone por primera vez la idea de que el núcleo de la relación de la música con el resto de la ópera no consiste en una integración sino en un paralelismo: la música es, por decirlo de alguna manera, un comentario de la intimidad del drama, no sólo en el momento en que canta un personaje, sino todo el tiempo. Técnicamente, se trata de una relación más libre que la que se presagia en *Ópera y drama*, una relación que permite a la música una mayor independencia de desarrollo y expresión. La cita más reveladora de Schopenhauer en este sentido es: «Esta estrecha relación que se da entre la música y la verdadera naturaleza de todas las cosas también puede explicar el hecho de que cuando se interpreta una música adaptada a una escena, una acción, un acontecimiento o un ambiente determinados, tenemos la sensación de que nos expresa su significado último y se nos presenta como el comentario más preciso y ajustado»[32]. Desde el punto de vista de la filosofía de Schopenhauer, este paralelismo entre la música y el escenario del drama es de carácter fundamentalmente metafísico. La acción simula un mundo de experiencia, que es la manifestación de la voluntad metafísica en forma de fenómenos, mientras que la música es la expresión directa de esa voluntad; de modo que la música es el interior de aquello cuyo exterior es representado por la acción. Ambas cosas juntas nos acercan en la mayor medida de lo posible a una comprensión del significado último de la vida —que es algo imposible de explicar conceptualmente, y por lo tanto inexpresable. De este modo, Wagner consideraría que él mismo estaba haciendo *in concreto* lo que Schopenhauer como filósofo estaba haciendo *in abstractio* —que es precisamente el modo en que el mismo Schopenhauer concebía la relación entre él mismo y un gran compositor.

---

[31] El título es irónico, y esa fue la razón de que lo escribiera entre comillas, pero no lo comprendieron todos aquellos que han utilizado la expresión a modo de burla en contra de Wagner.

[32] *El mundo como voluntad y representación*, i. (Este párrafo fue añadido en la segunda edición, por lo tanto no aparece en la versión española de la obra. Es traducción propia. Véase nota 40 del cap. 8. *Nota de la T.*)

En 1870, en su ensayo *Beethoven,* Wagner rechazó por primera vez de forma explícita su anterior concepto de síntesis. «La relación de la música con la poesía es una mera ilusión; se puede confirmar que cuando se escucha el texto cantado, no es el pensamiento poético lo que se capta... sino el estado de ánimo que dichas palabras le han inspirado al poeta como música y en relación a la música.» En el mismo ensayo el compositor va más allá que Shopenhauer y afirma que, dado que la acción y la música son expresiones de la voluntad metafísica, los principios subyacentes de su organización interna han de ser los mismos. Califica el drama de «imagen visible de la música». Al año siguiente, en *El destino de la ópera,* escribe: «Me gustaría llamar a mis dramas actos de música que se han hecho visibles.» Un año después, en un ensayo titulado *Sobre el término «drama musical»,* escribe: «La música suena, y lo que suena es lo que se ve en el escenario»[33]. En este momento considera la música como el elemento irresistible y predominante. El concepto anterior, que el joven Wagner había tardado muchos años en elaborar, basado en una síntesis equilibrada de cada palabra del texto poético con cada nota de la línea vocal y cada gesto de la acción escénica, había dado lugar a algo completamente diferente, a una concepción fundamentalmente musical de un drama escénico cuya significación íntima y vital es expresada por un caudal de música sinfónica, desarrollado de acuerdo con principios musicales y dramáticos según los cuales la música no es sólo el medio expresivo más importante sino el principal depositario de aquello que se expresa.

Una vez que hemos estudiado los cambios que las teorías de Wagner experimentaron bajo la influencia de Schopenhauer, podemos proceder a analizar las consecuencias correspondientes a estos cambios en sus obras. Es preciso que tengamos siempre presentes determinadas advertencias y matizaciones. La más importante de todas es que después de sus tres óperas, Wagner no volvió a tomar como punto de par-

---

[33] Estas citas le habrán traído a la memoria a algún lector la tesis principal de la primera obra de Nietzsche, resumida en su título completo *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música.* Uno de los biógrafos de Wagner, Curt von Westernhagen, opina que Nietzsche tomó de Wagner la idea de que el drama se deriva de la música, y creo que esta opinión es muy convincente. Hemos visto los procesos mediante los cuales Wagner llegó a esta convicción: está claro que no la tomó de Nietzsche. Por otra parte, Nietzsche estuvo escribiendo *El nacimiento de la tragedia* durante dos años, 1870-1871, en los que Wagner publicó *Beethoven* y *El destino de la ópera.* Este fue el período en el que su amistad fue más intensa; ambos mantuvieron una relación desigual, en la que el ídolo era Wagner, que tenía entonces cincuenta y siete años, con todas sus obras detrás de él, hasta el *Tristán* y *Los maestros cantores,* y Nietzsche, que tenía entonces veintiséis años, era el joven admirador que estaba escribiendo su primera obra. Todas las evidencias me hacen pensar que la influencia entre los dos fue en gran medida unidireccional, y esto parecen demostrarlo todos los elogios ditirámbicos que Nietzsche haría más tarde de la influencia que sobre él habían ejercido sus conversaciones con Wagner en aquella época. Supongo que su deuda con Wagner en el caso de *El nacimiento de la tragedia* se demuestra por el hecho de que el libro esté dedicado a Wagner.

tida para comenzar la creación de una obra de arte ninguna teoría ni objetivo que pudiera expresarse mediante conceptos. Tenía muy claro, como Schopenhauer, que el único resultado de ello sería un arte muerto. La fuente fundamental de su obra fue siempre el conjunto de sus intuiciones creativas arraigadas en su subconsciente, por las que se dejaba llevar a pesar de que no las comprendiera, de modo que para él el principal interés de cualquier tipo de comprensión teórica era el hecho de que ponía al alcance de su mente consciente una explicación racional del funcionamiento de su yo creador. Esto significa que sus teorías cambiarían sólo después de que sus intuiciones artísticas hubieran cambiado. A pesar de que estas intuiciones se expresaran como teorías antes de ser incorporadas a las obras de arte, fue el teórico el que siguió al artista, y no a la inversa. La principal razón por la que adoptó la filosofía de Schopenhauer fue que exponía claramente lo que él ya había creído en lo más profundo de su ser, y que estaba predispuesto a aceptar. En 1872 la señaló Cosima que en la época en la que había escrito *Ópera y drama* «no me atrevía a decir que era la música la que originaba el drama, aunque en el fondo lo sabía»[34]. Siempre comprendía *a posteriori* aquello que, como artista creativo, ya había plasmado, o al menos ya había intuido. Vimos antes cómo desde el principio reinterpretó su obra anterior a la luz de su primer encuentro con Schopenhauer. Sus teorías posteriores siguieron explicando no tanto lo que estaba haciendo en ese momento, o lo que pensaba hacer, sino lo que ya había hecho. Es cierto que la conciencia que estaba adquiriendo de su modo de crear tuvo gran importancia, pero no porque ello le proporcionara nuevo material, sino porque aumentó los recursos técnicos de que disponía como artista para elaborar y conformar el material que brotaba en su subconsciente.

Esto nos conduce a otra observación importante. La proporción de su teoría anterior que sigue siendo válida para sus obras posteriores es mucho mayor de lo que puede pensarse, teniendo en cuenta el cambio teórico manifiesto. Como ya he señalado, esto se debe en parte a que nunca elaboró una teoría coherente para aplicarla a continuación: en la práctica siempre se dejaba llevar por sus instintos, y por lo tanto su obra siembre fue ecléctica e incoherente. En cualquier caso, a pesar de que, como gran artista, hubiera tomado como punto de partida su teoría, un genio creador que estaba en plena madurez, y que acababa de alcanzar la cumbre de su capacidad creadora difícilmente podía deshacerse de pronto de la práctica de toda una vida y adoptar un conjunto de procedimientos completamente nuevos. Era inevitable que cualquier cambio de esa naturaleza requiriera un periodo largo, durante el cual los elementos nuevos se fueran mezclando con los antiguos. Y una

[34] *Cosima Wagner's Diaries*, i 457.

última observación puramente práctica; incluso después de haber experimentado el cambio de enfoque que he descrito, Wagner seguía considerando necesarias las mismas tareas secundarias de antes: tenía que escribir los libretos, preferiblemente en verso, adaptar las palabras a la música, armonizar las frases melódicas, integrar las voces y la orquesta, desarrollar los temas orquestales, relacionar las tonalidades y modulaciones; en todas estas tareas y en muchas otras continuó con sus viejas costumbres, aunque por supuesto las desarrolló y las amplió. Sus escritos teóricos hacen pensar que lo que él mismo consideraba que estaba haciendo no era tanto rechazar una teoría general de la ópera y remplazarla por otra, como aceptar un cambio radical de énfasis dentro de sus teorías anteriores, conservando los mismos elementos constitutivos, pero dándoles un nuevo orden de prioridades que situaba a la música en primer lugar. Sin duda es posible interpretar las últimas obras desde el punto de vista de sus teorías anteriores, y muchos analistas lo han hecho. Pero creo que Jack Stein tiene razón cuando observa a propósito de *Tristán:* «Aunque los principios de síntesis de *Ópera y drama* son la base de la obra, y determinadas partes del drama (especialmente la narración de Isolda, el momento en el que beben el filtro de amor, y el gran discurso de King Marke) son ejemplos magníficos de la síntesis que propugna en *Ópera y drama,* puede demostrarse que en la mayor parte de la obra (desde el momento en que beben el filtro de amor hasta el final) la música es tan sumamente dominante que lo que parece ser una síntesis basada en una relación equilibrada de texto, música y acción, es más bien una alabanza de la música como arte supremo independiente»[36]. En otras palabras, el enfoque teórico posterior, más que remplazar al anterior, lo absorbe en su mayor parte.

Como se recordará, Wagner leyó por primera vez *El mundo como voluntad y representación* mientras componía los actos II y III de *La Walkiria.* No hay ningún modo de saber de qué forma la liberación a que dio lugar esta lectura comenzó a afectar a su manera de componer, y es posible que no llegara a afectar a *La Walkiria,* aunque el acto III de esta obra termina con una escena (que se suele citar como *Despedida de Wotan)* que para muchos wagnerianos supera todo lo que Wagner había conseguido hasta entonces desde el punto de vista de la combinación de la expresividad lírica y orquestal. La partitura tiene la misma relevancia y la misma libertad musical que en el acto I, y acaso una mayor profundidad emocional, y sin embargo el tejido orquestal parece el resultado de una combinación de maestría y de audacia completamente nueva, como si abarcara sin esfuerzo todo el mundo. Sea como sea, cuando llegamos a la siguiente obra de Wagner *Sigfrido* —cuya música

[35] Jack Stein, *Richar Wagner and the Synthesis of the Arts,* pág. 132.

empezó a componer durante el verano de 1856— no hay ninguna duda de que la relación entre la música y el texto ha cambiado.

Un momento antes señalé que en *El oro del Rin* Wagner utilizó la orquesta con un grado de libertad que no correspondía a su propia teoría. Sin embargo, tanto en *El oro del Rin* como en *La Walkiria* los diferentes recursos expresivos, incluida la orquesta, están orientados hacia el mismo fin, que es destacar la significación plena del texto dramático. Al menos durante la mayor parte del tiempo el texto es el centro de atención. Pero de pronto, en *Sigfrido,* es difícil oír el texto en algunos pasajes. Esto se debe a que comienza a manifestarse un deseo de liberar a la orquesta, y concederle un mayor grado de independencia dentro de la obra en conjunto, un deseo que Wagner siempre había sentido, pero que hasta entonces había reprimido. El peso total del sonido orquestal no tiene precedentes. Esto no puede deberse a que el tema del drama lo requiera, ya que, por el contrario, la historia del joven Sigfrido en la primavera del mundo requeriría en todo caso un tono más ligero que el de las obras anteriores: las cuatro óperas de *El anillo* se suelen comparar con los cuatro movimientos de una sinfonía, en la cual *Sigfrido* es el scherzo. El nuevo enfoque no es específico de esta obra, pero marca un cambio que continúa desarrollándose a lo largo del resto de la producción de Wagner. La orquesta deja de ser el «acompañamiento» o el «apoyo»; no está subordinada a las voces, sino que está emparejada con lo que ocurre en la escena, de modo que siempre reclama la atención directa del espectador independiente de lo que esté sucediendo. En *Sigfrido* basta que un personaje mencione el aleteo de un ave o el movimiento de un pez para que la orquesta lo evoque con más intensidad que las palabras, por lo que se convierte en el centro de atención para el espectador, independientemente de lo que esté sucediendo. Sin embargo, lo más importante es que, por primera vez, empezamos a asistir a la creación de un sonido orquestal complejo y monumental a partir de la combinación constante de motivos ya existentes, por lo general dos, en ocasiones incluso tres en un solo compás. Dada esta enorme densidad, es difícil creer que Wagner esperara que el público «descodificara» cada uno de los motivos, atribuyéndole sus correspondencias dramáticas específicas. Tienen una vida musical propia, independiente de cualesquiera que sean sus significaciones dramáticas y psicológicas. Y este organismo orquestal sinfónico evoluciona junto con el drama escénico, enlazados ambos en el nivel más fundamental y ambos poseen significados emotivos que son múltiples pero que se relacionan con lo invisible, y ya no están relacionados en todo momento mediante correspondencias de notas individuales con palabras y gestos individuales, de las que sin embargo hay muchas.

Sigfrido es una obra de transición por lo que respecta a la influencia de Schopenhauer sobre Wagner. Wagner escribió el texto de esta ópe-

ra, que fue el primero de los textos del ciclo del *Anillo* que terminó, mucho antes de leer a Schopenhauer. Las partituras de *El oro del Rin* y de *La Walkiria* contenían un tesoro de material musical que podía ser utilizado en *Sigfrido*. De modo que el legado preschopenhaueriano es grande. El primer proyecto completamente nuevo que Wagner concibió después de descubrir a Schopenhauer fue *Tristán e Isolda*. Esta obra es única entre sus obras de madurez por cuanto que fue creada bajo una presión de un solo impulso intenso y constante, el periodo desde su concepción hasta su conclusión fue de menos de cinco años; abandonó la composición de *El anillo* para dedicarse a ella, mientras que tardó literalmente décadas en componer cada una de las restantes obras de madurez, basadas en ideas que iban madurando en su mente mientras hacía otras cosas.

Todo el proyecto de *Tristán e Isolda*, incluso su primera concepción, estuvo profundamente vinculado a *El mundo como voluntad y representación*. En su autobiografía, Wagner habla en un momento dado de «el estado de ánimo grave que transmite Schopenhauer, que requería una expresión extasiante. Fue este estado de ánimo el que inspiró la concepción de *Tristán e Isolda*» (*Mi vida*, pág. 617). Su primera referencia a *Tristán* aparece en la misma carta relativamente breve en la que aparece su primera referencia extensa a Schopenhauer. Fue una carta que escribió a Liszt en diciembre de 1854, y en la que Wagner dice: «Aparte de avanzar lentamente en la composición (Acto III de *La Walkiria*) últimamente me he dedicado exclusivamente a un hombre que ha llegado como un regalo del cielo, aunque un regalo exclusivamente literario, a mi soledad. Es Arthur Schopenhauer, el mayor filósofo desde Kant, que estudió profundamente las ideas de éste. Los profesores alemanes lo ignoraron de un modo muy prudente durante cuarenta años; pero últimamente, para desgracia de Alemania, ha sido descubierto por un crítico inglés. Todos los Hegels, etc., son charlatanes a su lado. Su idea principal, la negación final del deseo de vivir, es devastadora, pero es la única salvación posible. Para mí, por supuesto ese pensamiento no era nuevo, y de hecho no creo que pudiera entenderlo nadie que no lo hubiera sentido antes de alguna manera, pero este filósofo ha sido el primero que lo ha expuesto claramente ante mí. Si pienso en la tormenta que se agita en mi corazón, la terrible tenacidad con la que, en contra de mi deseo, solía aferrarme a la esperanza de la vida, y si incluso ahora siento este huracán dentro de mí, al menos he encontrado un consuelo que en las noches de desvelo me ayuda a dormir. Se trata del deseo ardiente de la muerte, de un estado absolutamente inconsciente, de la no existencia. La liberación de todos nuestros sueños es nuestra única salvación final.» Dos párrafos después escribe: «ya que nunca en la vida he gozado de la verdadera felicidad del amor, he de erigir un momento a uno de mis sueños más hermosos, en el que, desde el co-

mienzo hasta el final, ese amor se vea saciado profundamente. Tengo en la cabeza *Tristán e Isolda,* la concepción musical más sencilla y a la vez más apasionada. Con la bandera negra que se agita al final de la obra me cubriré para morir».

La culminación del amor seguida del deseo de la muerte es por supuesto el tema principal de la acción de *Tristán e Isolda.* Pero probablemente el lector se sienta sorprendido por el hecho de que en su carta Wagner hable de *Tristán* como de una concepción «musical», e incluso como una concepción «sencilla». Antes de escribir una sola palabra para el texto de *Tristán,* la composición de la partitura de esta obra empezó a interferir su composición de *Sigfrido,* «bajo la forma de un hilo melódico que... no dejaba de desenrollarse solo, de suerte que hubiera podido pasarme el día entero desarrollándolo»[36]. Tres días después de escribir estas palabras se quejaba de que le era imposible concentrarse en la composición de *Sigfrido*[37]. Dejó de trabajar en esta obra en cuanto hubo terminado el acto II para dedicarse a *Tristán.* Pero varios meses más tarde seguía refiriéndose a *Tristán* como *«solo música* de momento»[38]. La obra concluida es, como señala Ernest Newman, *«musical* desde el centro hasta la periferia, tanto que el conjunto de la ópera sería un todo orgánico musical si la orquesta la interpretara sin las voces... El tejido musical de *Tristán* es diferente del de cualquiera de las restantes obras de Wagner en cuanto a que es casi puramente «sinfónico»; en muchas ocasiones se abandona como embriagado al «desarrollo» de la sensación que expresa un determinado motivo durante varias páginas, mientras que la situación dramática permanece estable... El drama real, como ya se ha señalado, no es externo sino interno, cosa que se ha hecho posible para el dramaturgo musical en virtud de la enorme superioridad de la música en relación al texto y a las artes pictóricas por lo que se refiere a la riqueza, la sutileza y la intesidad de expresión»[39]. El mismo Wagner escribió: «Esta obra es más radicalmente musical que nada de lo que he hecho hasta ahora.» A propósito del tercer acto en particular, dijo que le había dado «un tratamiento orquestal más independiente».

El primer acorde de *Tristán,* tal vez el más famoso de la historia de la música, contiene dos disonancias, de las cuales una se resuelve inmediatamente a continuación y la otra no; lo mismo se puede decir del segundo acorde, y del tercero y del cuarto; a lo largo de la obra, la tendencia natural a esperar la resolución de una disonancia es satisfecha sólo en algunas ocasiones. Esta situación se prolonga durante más de

[36] Carta a Marie Wittgenstein, 19 de diciembre de 1856.
[37] Carta a Otto Wesendonk, 22 de diciembre de 1856.
[38] Carta a Marie Wittgenstein, 4 de marzo de 1857.
[39] Ernest Newman, *Wagner Nights,* págs. 215-16.

cuatro horas de música, hasta que finalmente, en el último acorde —cuando Isolda se reúne con Tristán en la muerte— se produce la resolución y la conclusión: termina la lucha, y en realidad, todo. El conjunto de la obra es una especie de equivalente a la doctrina de Schopenhauer de que la existencia es un conjunto de anhelos inherentemente insaciables, cuya única liberación posible es el cese de la vida. El principal recurso musical utilizado para lograr esta equivalencia es el «retardo» la prolongación de una nota de un acorde al siguiente de modo tal que el segundo acorde es disonante y por lo tanto retrasa la resolución esperada; se trata de uno de los procedimientos más comunes de la armonía, que se suele utilizar al final de una obra para crear una primera impresión de sorpresa, y a continuación una impresión de satisfacción que queda por tanto reforzada; pero lo que Wagner consigue, sorprendentemente, es extender este procedimiento a lo largo de toda una obra, de toda una velada. En *El mundo como voluntad y representación* —que Wagner ya había leído varias veces en la época en la que compuso *Tristán*— Schopenhauer habla de la relación entre este recurso armónico y la satisfacción de la voluntad. «La *discordia* y la *reconciliación* constantes de sus dos elementos que encontramos aquí [en la melodía] es, desde el punto de vista metafísico, el reflejo del origen de nuestros deseos, y de su satisfacción... Este es el sentido del retardo. Se trata de una disonancia que retrasa la consonancia final que entendemos a esperar de un modo natural; de esta manera se acentúa el ansia de llegar a ella, y su aparición supone una satisfacción aún mayor. Esta satisfacción es análoga a la satisfacción de la voluntad que es tanto mayor cuanto más se aplaza... La música consiste generalmente en una sucesión de acordes más o menos inquietantes, es decir, de acordes que excitan el deseo, y acordes más o menos tranquilizantes y de reposo; así como la vida del corazón (la voluntad) es una constante sucesión de estados de inquietud mayor o menor, que van desde el deseo hasta el miedo, y de estados de serenidad en grados igualmente variados»[40].

Esto deja claro aquello a lo que Wagner se refería cuando describió *Tristán* como mera concepción musical, y como expresión extasiante del estado de ánimo que le había transmitido su lectura de Schopenhauer. La acción escénica con la que expresa este concepto trata de un hombre y una mujer que se aman apasionadamente y que creen imposible saciar ese amor en este mundo. Tratan de escapar de un ansia intolerable mediante un pacto suicida y secreto; pero el sirviente leal y aterrado a quien ordenan traer el veneno de un cofre que contiene bebedizos mágicos, lleva deliberadamente un filtro equivocado. Es un filtro de amor. Después de beberlo la pareja se asombra al encontrar que, en vez de morir, ambos se sienten arrastrados por el amor que has-

[40] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

ta entonces han reprimido. Tratan de saciar sus ansias: pero su deseo de unidad es imposible de satisfacer en este mundo de los fenómenos diferenciados; sólo es posible en el reino de lo noumenal, en un mundo que no es este, el mundo anterior al nacimiento y posterior a la muerte, independiente del tiempo y del espacio. De modo que ansían ese mundo como la única forma posible de existencia en la que su amor puede llegar a la culminación. Finalmente ambos aceptan la muerte no sólo como cese de un ansia que no puede satisfacerse de otro modo, sino como pérdida de la identidad individual en una fusión definitiva con el otro.

Todas las ideas básicas que encontramos aquí son schopenhauerianas —no sólo la naturaleza insaciable de la voluntad en el mundo de los fenónemos, sino la tragedia inevitable que supone la diferenciación dentro de él, la profunda significación metafísica del amor sexual, la distinción entre los fenómenos y el nóumeno, y la unidad indiferenciada de lo noumenal. Muchas de estas ideas se expresan directa y literalmente en el texto —por ejemplo, en el acto III, Tristán, después de haber burlado a la muerte por tercera vez, exclama

¡Desear! ¡Desear!
¡Desear hasta la muerte!
¡No morir de deseo!
Ella no muere,
suspirando por el reposo
de la muerte

Poco más adelante:

Ningún remedio,
ni la dulce muerte,
puede librarme
de la tortura del deseo ardiente.
En parte alguna,
¡ah!, descanso encuentro.

Sin embargo, como en los siguientes cuatro versos de Tristán

La noche me lanza al día
para que mis ojos
sean eternamente pasto
del sol y sus rayos.

—casi todo el texto está lleno de imágenes; y, como en este ejemplo, Wagner utiliza el «día» y la «noche» como símbolos de los fenómenos y el noúmeno. Si remontamos estas imágenes a su origen en la filosofía

de Schopenhauer, recordamos que el rasgo principal del día es la luz, que la luz sólo existe en el espacio, y que el espacio es una categoría de la experiencia externa solamente. El «día» representa el mundo de los sentidos externos, el mundo con el que nuestros sentidos y nuestra conciencia son capaces de captar —el mundo de los fenómenos y todo lo que tenga que ver con él. Es un mundo de apariencias y de meras ilusiones, tanto materiales como sociales. La vinculación a este mundo es la esencia de los falsos valores. Por el contrario, la «noche» es lo noumenal, el reino de la realidad permanente, lo único atemporal e indiferenciado, la unidad original, ilimitada y oscura del ser del que nacemos y al que volvemos, cuyos reflejos se repiten en nuestro interior, que también es ilimitado, oscuro, lo más rotundo que hay en las profundidades de nuestro yo subconsciente. Encontramos episodios como aquel en el que los amantes recuerdan la llegada de Tristán a Irlanda para conquistar para su rey a la princesa a la que, sin saberlo, él mismo ama profundamente.

ISOLDA: ¿No era día cuando él mintió,
cuando fue a Irlanda
como pretendiente
y mi ramo pidió para Mark,
para consagrar
fidelidad a la muerte?

TRISTÁN: ¡El día!
El día que en torno de ti brilla,
me robó a Isolda allá,

---

41 Hay un pasaje de Schopenhauer que nos recuerda a esto: «La objetivación de la voluntad tiene por forma necesaria el *presente*, punto indivisible que corta una línea que se prolongase infinitamente en ambas direcciones y que permanece inconmovible, como un mediodía eterno que no fuera interrumpido por noche alguna, o semejante, si se quiere, al sol verdadero que arde sin cesar cuando nos parece que se sumerge en el seno de la noche. De aquí que cuando un hombre teme la muerte como si fuera la destrucción, me parece como si el sol al ponerse gritase: ¡Ay!, voy a perderme en la eterna noche.» En cambio, lo contrario también es verdad. El que abrumado por la carga de la vida y aun amándola y afirmándola, teme sus adversidades y se rebela a soportar el penoso lote de su suerte, en vano espera hallar la liberación en la muerte y salvarse por medio del suicidio. ¡Vano espejismo el que le ofrece l'Orco sombrío y helado! La Tierra rueda por el espacio, pasando del día a la noche: el individuo muere, pero el sol brilla sin cesar y el mediodía es eterno» (*El mundo como voluntad y representación*, i 222). En una nota a pie de página Schopenhauer señala que Goethe también utilizó esta metáfora.

42 *selbst dann*
bin ich die Welt:
Wonn-behrstes Weben
Liebe-heiligstes Leben
Nie-wieder-Erwachens
wahnlos
hold bewusster Wunsch.

donde se asemejaba
al sol en el resplandor
y en la luz
de soberanos honores.
Lo que de tal modo
mis ojos ofuscó,
aplastó por el suelo mi corazón.
En la brillante
claridad del día.
¿Cómo podía ser Isolda mía?

ISOLDA: Si tuya ser no podía
la que te eligió,
¿qué te hizo creer el perverso día
para que tú hicieras
traición a la amada
que estaba a ti destinada?

TRISTÁN: La aureola del honor,
el poder de la gloria,
que con magnificencia augusta
brillaban en torno tuyo
y la ilusión
me cautivaron
para inclinarte mi corazón...

ISOLDA: De la luz diurna quería huir,
que en ti un traidor me mostraba,
y llevarte conmigo allá a la noche,
donde mi corazón me prometía
de la decepción al fin,
allí donde se disipa
la ilusión...

TRISTÁN: Estábamos, pues,
consagrados a la noche.
El día, disimulado,
dispuesto a la envidia,
podía separarnos con sus ardides,
pero no engañarnos más
con su mentira.
De su vano esplendor,
de su brillo de jactancia
se ríen las miradas
que la noche le dedica.
Ya no ciegan más nuestros ojos
los fugitivos rayos
de su luz vacilante.
Las mentiras del día,

gloria y honor, riqueza y poder,
a pesar de su brillo
imponente, se disipan
como sutil polvo del sol...

Y así sucesivamente. Esta imagen del día y la noche rige gran parte del texto, especialmente en el acto II. En el episodio final, Tristán se vuelve hacia Isolda y dice:

A donde va Tristán ahora,
Isolda, ¿querrás seguirle?
Va a un país de oscuridad
donde el sol nunca penetra,
es, de la noche,
la tierra.
De allí un día me envió
mi madre...

En el acto III, cuando Tristán vuelve en sí después de un estado de sueño sumamente profundo, muy cercano a la muerte, le dice a Kurwenal:

No me detuve
donde me desperté,
pero no puedo decirte
dónde me detuve.
No vi el sol,
ni a la gente ni el país,
pero lo que vi
no te lo puedo decir.
Estaba yo donde
hace tiempo estuve;
adonde
para siempre iré,
en la noche universal.
Una sola ciencia
allí conocemos:
el divino, eterno
y primitivo olvido...

Vemos, pues, que todo el texto es una versión poética de las ideas de Schopenhauer, y para cualquiera que esté familiarizado con Schopenhauer, las imágenes del texto carecen de complejidad, pero, insisto, sólo para quien esté familiarizado con Schopenhauer. Por lo tanto, la mayor parte del público y de los críticos lo han encontrado sumamente complejo. Se ha dicho muchas veces que el texto no pretende significar nada en absoluto, y que no es más que el soporte necesario de la músi-

ca. Los fragmentos que se suelen considerar más complejos son las largas disquisiciones sobre el día y la noche (de las cuales no hemos citado más que breves extractos). Es evidente que para cualquier espectador, el día, en el sentido literal, aparta a los amantes, mientras que la noche los une, pero más allá de esto lo que hace que las imágenes de Wagner le resulten tan impenetrables a cualquiera que no tenga conocimientos previos es que sus significados son diametralmente opuestos a los que se suelen atribuir a estas imágenes en nuestra cultura. La asociación «luz»/«verdad» es constante no sólo en la poesía y en la literatura en general, sino en el habla cotidiana, en expresiones como «salir a la luz», «a la luz de», «aclarar», «dejar claro», etc. Y a la inversa, decimos «mantener en la oscuridad», «el manto de la noche», etc. Estas asociaciones de ideas son comunes a todos los países europeos, y se encuentran en la literatura más antigua conocida, como por ejemplo en el Antiguo Testamento. Sin embargo, en *Tristán* aparecen invertidas. Aquí, el día y el mundo de la luz no son el reino de la verdad, de la realidad, de las cosas como son realmente, percibidas claramente y sin ilusión, sino, por el contrario, *son* el reino de la ilusión, de la mentira, de la mera apariencia, de la irrealidad, de «los sueños», paradójicamente. Y la noche no es el reino de la ignorancia, de las apariencias engañosas, de los sueños ni de los anhelos insaciables, sino el reino de la verdad última, de la única realidad atemporal, del único verdadero conocimiento de esta realidad, y por tanto de la salida del anhelo insaciable.

Desde su aparición, muchas personas han considerado a *Tristán* una obra insuperablemente grandiosa. Pero es algo más, una obra única, tal vez irrepetible: tanto considerada en conjunto como en cada uno de sus detalles, tanto desde el punto de vista de la música como desde el punto de vista del texto, es una fusión de las ideas de un gran filósofo y del arte de un compositor consumado. Esto no sólo confiere a la obra de arte un carácter especial sino que le atribuye una especie de significación que sería imposible encerrar en ninguna otra forma. Algunos críticos, al comprender que la obra posee una profunda metafísica, han negado que sea una obra erótica, en sentido estricto; pero esto no es más que el resultado de la ignorancia de las ideas de Schopenhauer acerca de las implicaciones metafísicas del amor sexual, doctrina de cuya verdad Wagner estaba convencido antes de leer a Schopenhauer. De acuerdo con la filosofía de Schopenhauer, los dos fenómenos de la vida cotidiana que más nos acercan a un contacto directo con lo noumenal son el amor sexual y la música. *Tristán e Isolda* —la obra misma, por el mero hecho de existir— es una celebración de esta afinidad. En su contenido se incluye una celebración extasiante (expresión que utilizó el mismo Wagner) del amor sexual. Su siguiente ópera, *Los maestros cantores*, sería una celebración de la música. Si analizamos detenidamente el contenido de *Tristán*, vemos que casi todo él niega la suposición de

que no se trate de una obra erótica. La música es tal vez la música más erótica que se haya compuesto jamás, especialmente en el segundo acto, que alcanza un punto culminante orgásmico al llegar al siguiente pasaje que las dos voces cantan juntas:

Y yo mismo soy el mundo.
¡Vida santa del amor!
Del placer,
augusta creación
Deseo delicioso
del eterno sueño
sin ilusión ni despertar.

Estas palabras van seguidas de un episodio que refleja la ternura que sigue al acto sexual. A continuación, la pasión de la pareja vuelve a encenderse, hasta que una vez más ambos están agitados, a punto de llegar al orgasmo por segunda vez cuando de pronto el mundo de los fenómenos se presenta ante ellos bajo la forma del Rey Marke y la partida de caza que regresa en ese momento, fantasmas del mundo del día, que los sorprenden «en pleno acto *(in offner Tat)*» como dice Melot. Aparte de la clara evidencia de la música y el texto, está el hecho de que el filtro de amor que ambos han bebido estaba destinado en realidad al rey Marke, a quien la made de Isolda pretendía mantener fiel a su hija. Y como he dicho, Wagner, antes de leer a Schopenhauer, reconocía la importancia y la significación del amor sexual. En una carta que le escribió a Röckel el 25 de enero de 1854 aparece el siguiente párrafo:

«El amor en su realidad más perfecta sólo es posible entre los sexos; los seres humanos sólo pueden amar como hombre y mujer. Cualquier otra manifestación del amor puede reducirse a ese sentimiento único y absorbente, del que todos los demás afectos son emanaciones, o imitaciones. Es un error considerar que esta sea una de las formas en las que se manifiesta el amor, como si hubiera otras formas en el mismo nivel o incluso superiores. Aquel que siguiendo la costumbre de los metafísicos prefiera la *irrealidad* a la *realidad*, y sea capaz de derivar lo concreto de lo abstracto —y, en resumen, prefiera la palabra al hecho— puede tener razón en considerar que la idea del amor sea superior a la expresión del amor, y puede afirmar que el amor verdadero que se manifiesta en forma de sentimiento no es más que la expresión eterna y visible de un amor originario, abstracto, no sensual; y hará bien en despreciar ese amor y la sensualidad en general. De todos modos, yo no dudaría en apostar que ese hombre nunca habría amado ni habría sido amado como pueden amar los seres humanos, o hubiera comprendido que al despreciar este sentimiento, lo que condenaba era su expresión sensual, el resultado de la naturaleza animal del hombre, y no del verdadero

amor humano. Sólo en la aceptación absoluta puede un individuo alcanzar su mayor grado de satisfacción y de expresión, y el único modo de conseguirlo es a través del amor. Un ser humano es a la vez *hombre* y *mujer*, y sólo cuando ambos se unen existe un verdadero ser humano, por lo tanto sólo mediante el amor pueden el hombre y la mujer alcanzar la plena medida de la humanidad. Pero cuando hoy en día hablamos de un ser humano, somos tan mezquinos que tendemos a pensar únicamente en un hombre. Sólo en la unión de un hombre y una mujer, mediante el amor (sensual y meta-sensual) existe un ser humano; y dado que un ser humano no puede concebir nada superior a su propia existencia —su propio ser— el acto trascendente de su vida es la consumación de su humanidad mediante el amor.»

Tristán e Isolda es en realidad una obra profundamente erótica, como parece desde un principio. Sin embargo, partiendo de la base de la filosofía de Schopenhauer, plantea un problema de difícil solución: los amantes expresan constantemente su deseo de unirse el uno al otro en la muerte, pero esa unión en la muerte supone que también estarán unidos a todo lo demás y a todos los demás, incluidos los demás personajes de la ópera. No existe ninguna otra interpretación posible de esta unión del uno al otro en la muerte, ya que la expresión «el uno al otro» sólo puede entenderse a partir de la diferenciación, y carecería de sentido y de equivalente en un reino noumenal indiferenciado. Sólo en el mundo de los fenómenos sería posible la unidad del uno con el otro como individuos, y eso partiendo de la base del amor compasivo, no sexual, un amor en el que la voluntad sería negada. Wagner era consciente de esta falta de coherencia con la filosofía de Schopenhauer, y consideraba que era un punto en el que Schopenhauer se equivocaba. Mientras trabajaba en el *Tristán*, decidió escribir una carta al filósofo para exponerle abiertamente su objeción; pero no llegó a terminarla. Sin embargo, el fragmento que llegó a escribir fue incluido en sus obras completas, y en él expone que el amor sexual también conduce a la voluntad hacia la conciencia y la negación de sí misma, aclarando que se refiere no sólo a la voluntad de los individuos. Esto explica, afirma, algo que Schopenhauer admite que encuentra inexplicable. Wagner comienza la carta con la siguiente cita de *El mundo como voluntad y representación:* «Todos los años se producen casos de suicidios de amantes amenazados por circunstancias externas. Pero me resulta inexplicable el que aquellos que tienen la seguridad de gozar de una pasión correspondida no se alejen del contacto con el exterior en la mayor medida de lo posible y sean capaces de soportar toda contrariedad en vez de renunciar con su vida a una felicidad que para ellos es mayor que cualquier otra que puedan imaginar»[43]. Este pacto de suicidio es el que ha-

[43] *El mundo como voluntad y representación*, ii.

cen Tristán e Isolda, y Wagner piensa que lo comprende. Sin embargo, aunque tiene razón, su opinión no nos proporciona motivos para considerar que los dos amantes se unan de un modo específico *el uno con el otro* después de la muerte. El problema de la unidad noumenal entre los individuos se resolvería en otra obra, con *Parsifal*, y de un modo acorde completamente a la filosofía de Schopenhauer.

El año en que Wagner concibió *Tristán e Isolda*, 1854, fue una especie de *annus mirabilis* para él, ya que en él compuso el primer borrador de la partitura de *El oro del Rin* y *La Walkiria* —después de seis años sin componer nada— y leyó *El mundo como voluntad y representación* por primera vez. Un año o dos más tarde, a consecuencia de su lectura de Schopenhauer y de sus estudios de Budismo, concibió el proyecto de escribir una ópera «budista» que iba a llamarse *Die Sieger* (Los conquistadores). Esta obra, como señala Ernest Newman, «ocupó su imaginación durante otros veinte años, pero no llegó a escribirla porque gran parte del impulso emocional y metafísico que hubiera presidido su elaboración se había agotado en *Tristán*, y porque, a finales de la década de los 60, pensó que casi todo lo que tenía que decir al respecto tenía cabida de forma natural en *Parsifal*»[44]. Esto significa que hacia finales de 1854 todas las óperas que compondría durante las restantes tres décadas, casi toda su vida, incluso sus cuatro últimas obras —*Tristán e Isolda, Los maestros cantores, El crepúsculo de los dioses* y *Parsifal*— eran proyectos madurados en su mente. Tenía entonces cuarenta y dos años; no podemos dejar de sorprendernos al recordar la máxima de Schopenhauer según la cual a partir de los cuarenta y dos años deja de aumentar lo que un hombre es, en el nivel más fundamental, aunque puede aumentar su capacidad de sacar partido de lo que ya es. Hasta los cuarenta y dos, nuestra vida es como el texto de un libro cuyo resto es un comentario: el comentario puede ser tan rico, tan perspicaz, tan revelador como se quiera, pero no añade nada al material original.

Wagner había concebido la ópera que escribió después de *Tristán e Isolda, Los maestros cantores*, ya en 1845, unas semanas después de sus primeras ideas para *Parfisal*. Ya había escrito doce páginas de la acción de *Los maestros cantores*, fechadas en el 16 de julio de 1845, pero decidió dejarlas madurar. Sabía que aún no estaba preparado para componer esa obra. Se dedicaría a su composición a lo largo de un periodo de casi seis años, entre enero de 1862 y octubre de 1867. Todos los veranos de los veinte años que habían transcurrido contribuyeron de algún modo a la maduración de la obra: lo que había empezado siendo un *sketch* satírico, se convirtió en un himno monumental a la posición suprema del arte, especialmente la música, en la vida social. Se trata, pues, de un tema profundamente schopenhaueriano, cosa que no hubiera sido posible si

[44] Ernest Newman, *Wagner Nights*, págs. 204-5.

hubiera compuesto la obra antes: es la obra paradigmática de la forma que Wagner había presagiado en *Beethoven* y *El destino de la ópera*. Como tal rompe casi todas las reglas y propósitos de sus obras teóricas anteriores; una de las cosas más interesantes que se expresa en la ópera, simbólicamente, es la confrontación entre el Wagner joven y el Wagner maduro. El marco de la acción no es mítico, sino que se trata de una época y un lugar concretos —Nuremberg, 1560— y el personaje principal, el zapatero y poeta Hans Sachs, es alguien que vivió realmente, en aquel lugar y en aquella época. El texto y la acción se presentan bajo las formas operísticas que el joven Wagner había condenado y ridiculizado: canciones estróficas con rimas convencionales, en las que se canta la misma melodía con diferentes letras; coros, duetos, un quinteto, e incluso un pequeño ballet. Es como si el Wagner maduro nos estuviese diciendo —como le dice su *alter ego* en la ópera al testarudo y joven Walther— que independientemente de lo que le parezca al joven brillante, la tradición no es tan absurda, no es una concatenación de formas muertas o vacías que el genio creador espontáneo haya de rechazar ciegamente, sino una base de sabiduría y experiencia que, bien utilizada, favorece a un genio en su viaje hacia lo desconocido. Esta actitud ante el legado del pasado corresponde exactamente a la de Schopenhauer, y es la contraria a la que Wagner había tenido antes de leer a Schopenhauer. El lugar que ocupa el texto en esta ópera ha retrocedido a la posición de la que Wagner había tratado de rescatarlo. El texto se repite en ocasiones por razones puramente musicales. Diferentes personajes hablan al mismo tiempo. En el punto culminante del acto I, se cantan al mismo tiempo dieciséis lineas vocales diferentes, de manera que resulta difícil entender el texto. En general, en esta obra el texto está relegado a un lugar secundario, por lo que, aunque pueda parecer paradójico, resulta muy eficaz en una buena traducción: apenas se pierde nada. No hay ningún intento de ceñir la línea musical al texto poético como sucede en el acto I de *La Walkiria*. No se produce una síntesis de texto y música, sino un síntesis de acción dramática y orquesta, y el tejido orquestal apenas tiene en cuenta el texto en sí mismo. Uno de los procedimientos que Wagner suele utilizar es introducir un motivo musical al comienzo de un episodio y desarrollarlo orquestalmente en un estilo polifónico que va evolucionando junto a la acción escénica durante el resto del episodio —el lirismo contrapuntístico de estas partes internas es una de las grandes maravillas de la historia de la música— con el resultado de que cada episodio tiene su propia música característica en forma de un comentario sinfónico de lo que podríamos llamar la intimidad de la escena. Esta presencia orquestal es tan importante que iguala al drama escénico en la medida en que afecta al espectador. Esto queda demostrado por el hecho de que, en el momento en que se publicó, fue la mayor partitura de toda la historia de la música.

Como en el caso de *Tristán e Isolda,* el carácter unitario de la forma de la obra viene dado por la música. La relación que existe entre cada uno de los tres actos corresponde a la que se da entre los versos de la canción de un maestro cantor, relación que tanto se discute dentro de la ópera misma. Y la primacía de la música que se refleja en esta ópera demuestra el proceso de su composición: Wagner escribió la música de una de las escenas más importantes, la canción del premio, mucho antes de escribir el texto; y la obertura, que contiene casi todos los temas importantes de la ópera, fue compuesta, e incluso interpretada, mucho antes de que Wagner hubiera compuesto la música del resto de la ópera. Como ha señalado uno de los estudiosos más perspicaces de la óperas de Wagner: «La "imagen temática" de la totalidad de la obra —que en el caso de *El holandés errante* viene dada por la balada de Senta— es en *Los maestros cantores* la obertura, un número de música instrumental. (La forma es la de un poema sinfónico según el modelo de Listz. Los cuatro movimientos de la sinfonía clásica están aglutinados en un solo movimiento, a cuyas cuatro partes —primer tema, segundo tema, desarrollo y repetición— Wagner da el carácter de los diferentes movimientos de la sinfonía convencional: Allegro, Andante, Scherzo y Finale)»[45].

Dado que no es nuestro objetivo embarcarnos en un análisis detallado de *Los maestros cantores,* sino sencillamente poner de manifiesto aquellos aspectos de la obra en los que se refleja la influencia de Schopenhauer, me limitaré en lo sucesivo a destacar las referencias schopenhauerianas más importantes de este texto. Schopenhauer creía que nuestro inconsciente era realmente inconsciente, y que no teníamos ninguna posibilidad de acceder a él de un modo directo. Los sueños que tenemos mientras estamos en la fase del sueño profundo son completamente inaccesibles a nuestro yo consciente. Sin embargo, los sueños que soñamos cuando estamos despertándonos están orientados en dos direcciones, por decirlo de alguna manera: en gran medida están conformados por actividades mentales inconscientes que los han precedido inmediatamente, pero aún están en nuestra mente cuando nos despertamos. Así, los sueños que podemos recordar constituyen algo intermedio mediante lo cual podemos conocer en alguna medida procesos inconscientes a los que no podemos acceder de un modo directo. Todo esto presagia sorprendentemente muchas de las ideas de Freud; pero Schopenhauer destaca expresamente el hecho de que esto significa que los sueños recordados tienen algo en común con el arte. Ambos son mundos creados íntimamente que representan simbólicamente la realidad noumenal a la que no podemos acceder directamente, y su creación no depende de ningún acto de voluntad. No sólo hablan de

[45] Carl Dahlhaus, *Richard Wagner's Music Dramas,* pág. 71.

las mismas cosas, sino que surgen del mismo nivel subconsciente, diferente del inconsciente, de la personalidad. En resumen, los sueños y el arte están hechos del mismo material: uno es meramente una transmutación del otro. Todo esto ocurre en *Los maestros cantores*. La canción del premio cuenta un sueño, y cuando Hans tiene que darle un nombre, como era costumbre en la época, decide llamarla «Feliz interpretación de un sueño matutino» *(Die selige Morgentraum-Deutweise)*. El famoso quinteto es la escena bautismal, la consagración de este nombre. Y habría que señalar que el nombre incluye el término «interpretación»: nos encontramos ante el problema de la *interpretación de los sueños*. Cuando Sachs convence a Walter de que escriba el nombre, en forma de canción, le da toda una conferencia schopenhaueriana sobre la relación que existe entre el arte y los sueños, afirmándole que son los sueños lo que expone ante nosotros las profundidades más verdaderas de nuestro mundo íntimo, y por lo tanto que toda creatividad y toda poesía no son sino la interpretación del sueño[46].

En *Tristán e Isolda*, algunos de los elementos que se derivan más directamente de Schopenhauer son lo que el público y los críticos —que por lo general, cosa comprensible, no conocen bien la filosofía de Schopenhauer— encuentran más desconcertante. Sachs utiliza repetidamente un término schopenhaueriano, *Wahn*, refiriéndose a veces a las paradojas de la humanidad, a veces a la locura, a veces a la ilusión; y a veces a la significación propia, aunque ilusoria, que hace que el arte sea posible y que la vida tenga sentido. El gran monólogo *Wahn! Wahn! Überall Wahn!* comienza con el primero de estos significado y va pasando por cada uno de los restantes significados hasta el último. En el curso de este proceso, Sachs hace referencia a la doctrina de Schopenhauer según la cual «la distinción entre el que causa el dolor y el que lo soporta no se refiere más que al fenómeno y no a la cosa en sí, a la voluntad que vive y se agita en ambos, voluntad que extraviada por la misma inteligencia de que se sirve, se desconoce a sí misma, y tratando de aumentar la felicidad para uno de sus fenómenos o individuos, pro-

---

[46] *Mein Freund, das grad' ist Dichters Werk*
daß er sein Traümen deut' und merk'.
Glaubt mir, des Menschen wahrster Wahn
wird ihm im Traume aufgetan:
all' Dichtkunst und Poeterei
ist nichts als Wahrtraum-Deuterei.

[Amigo mío, ese es exactamente la misión del poeta:
tomar nota de sus sueños e interpretarlos.
Creedme, las auténticas ilusiones de los hombres
se revelan en sus sueños;
toda poesía y pensamiento poético
no es sino interpretación de sueños.]

duce un exceso de dolor en los demás, como si arrastrada por su vehemencia clavase los dientes en sus propias carnes, sin saber que se hiere a sí misma y expresando de este modo, por medio del principio de individuación, la contradicción que palpita en su seno. El atormentador y el atormentado son idénticos»[47]. Sachs repite una de las imágenes de Schopenhauer aquí:

> puesto en fuga,
> imagina ser perseguidor.
> Ni siquiera oye sus propios gritos de dolor,
> cuando se desgarra en su propia carne,
> ¡se obstina en creer que se está haciendo un bien![48]

El personaje de Sachs tiene un carácter inconfundiblemente schopenhaueriano de resignación. En una carta al Rey Ludwig II escrita en 1869, Wagner lo describe como un «hombre resignado que se muestra ante el mundo con un semblante alegre y enérgico». Su resignación consiste principalmente en que renuncia al impulso más elemental de la voluntad, el amor sexual, y una de las virtudes de la ópera reside en el modo en que se expresa esta resignación, oculta bajo una aparente afirmación de la vida; *dentro* de la afirmación de la vida que caracteriza a toda la obra. Esta expresión simultánea de emociones conflictivas, en el grado de complejidad que se exhibe en esta ópera, es algo que sólo pueden alcanzar el drama y la música juntos. No me atrevería a decir que Wagner haya sido el único que haya logrado esta fusión: lo mismo se podría decir de las obras de Mozart, aunque tal vez sólo de las de Mozart.

Después de *Los maestros cantores,* Wagner retomó la composición de *El anillo.* Se había apartado de ella durante doce años, durante los cuales había compuesto no sólo *Los maestros cantores,* sino también *Tristán e Isolda,* una de las obras más originales, revolucionarias e influyentes de la historia de la cultura europea. Lo más sorprendente de todo no es que la música del acto III de *Sigfrido* y el conjunto de *El crepúsculo de los dioses* refleje un estilo más evolucionado que el de las partes anteriores del ciclo —era inevitable que esto fuera así en alguna medida— sino el hecho de que la unidad artística del ciclo se conserva a pesar de todo. Teniendo en cuenta que Wagner estaba volviendo al libreto que había es-

---

[47] *El mundo como voluntad y representación,* i 274-275.

[48] *in Flucht geschlagen*
wähnt er zu jagen.
Hört nicht sein eigen
Schmerz-Gekreisch,
wenn er sich wühlt ins eig'ne Fleisch
wähnt sich Lust zu erzeigen!

crito muchos años antes, durante la primera fase del enfoque que describe en *Ópera y drama,* y que estaba acometiendo de nuevo cientos de páginas de música rebosantes de docenas o incluso cientos de motivos y temas musicales de significación dramática ya establecida, sólo había un modo en el que su nuevo enfoque podía manifestarse sin convertir por ello el todo en un híbrido: el tratamieno orquestal y su relación con la acción escénica —y esto fue precisamente lo que ocurrió. «Se aprecia también una diferencia en el preludio del acto III de *Sigfrido.* En él se utilizan sólo los antiguos motivos de *El anillo,* pero su combinación y su tratamiento musical son más audaces, más libres y más complejos que en ninguno de los actos de los anteriores dramas de *El anillo.* En esta breve introducción se utilizan nada menos que nueve motivos familiares, y se combinan con una libertad y una espontaneidad que recuerda más a la orquesta de *Los maestros cantores* que a las obras anteriores de *El anillo.* Esto anuncia una diferencia notable en la utilización de los *leitmotifs*; se utilizan con una libertad que no se manifiesta ni siquiera en los dos primeros actos de *Sigfrido,* en los que ya notamos una desviación del uso estricto de dichos elementos que caracteriza a *El oro del Rin* y *La Walkiria.* Los motivos van apareciendo en una sucesión tan ágil, a veces combinados, que es imposible relacionarlos con su significación en escenas anteriores, cosa que Wagner había pretendido en un principio. En el acto III de *Sigfrido,* por ejemplo, cuando el héroe va subiendo por la montaña hacia la roca de Brunilda, se juntan en un solo compás el motivo del sueño de *La Walkiria,* la llamada del cuerno de Sigfrido, y el motivo de los esclavos de *El oro del Rin.* Las combinaciones triples y cuádruples de este tipo son muy numerosas. Dado este empleo más complejo del *leitmotif,* el número total de apariciones aisladas de dichos elementos es mucho mayor que en los dramas anteriores de *El anillo.* Por ejemplo en *El crepúsculo de los dioses* (1003) es más del doble que en *La Walkiria* (405). (Las repeticiones inmediatas en la misma escena o en un fragmento de una escena no se incluyen en este recuento)»[49].

Como ha señalado otro estudioso de Wagner, «apenas hay un compás en *El crepúsculo de los dioses* que no aluda a lo anterior, lo posterior o lo simultáneo, o las tres cosas a la vez, así como a la situación escénica»[50]. En ello reside el secreto de la maravillosa textura de esta obra. Aplica al material temático increíblemente rico de *El anillo* una técnica orquestal polifónica que se ha elevado a la perfección con la composición de *Los maestros cantores.* Este entretejido magistral de la parte orquestal hereda un depósito inagotable de temas sinfónico dramáticos,

[49] Jack Stein, *Richard Wagner and the Synthesis of the Arts,* pág. 190.

[50] Richard David, «Wagner the Dramatist», en *The Wagner companione,* ed. Peter Burbridge y Richard Sutton, pág. 119.

temas que no sólo son inolvidables en sí mismos sino que están dotados de una significación dramática y psicológica que se ha ido acumulando a lo largo de nada menos que tres veladas. Las metamorfosis a las que están sometidos son extremadamente sutiles y vagas en sí mismas, y al mismo tiempo están entrelazadas contrapuntísticamente creando un tejido que es único, pero que tiene en común con la orquesta de *Los maestros cantores* el hecho de que se relaciona con la situación dramática más que con el texto cantado en sí mismo. Wagner también tomó de *Los maestros cantores* la costumbre de introducir un tema musical en el comienzo de un episodio y someterlo después a un desarrollo sinfónico que acompaña a la acción escénica. El resultado de ello es singularmente hermoso desde el punto de vista puramente musical, y al mismo tiempo resulta extraordinariamente elocuente desde el punto de vista dramático y psicológico; de hecho, aquí es donde Wagner alcanza su mayor profundidad psicológica. Lo que se nos presenta es, partiendo de un estado de resignación, el recuerdo de la experiencia pasada; la asimilación, la digestión de esa experiencia en el nivel más profundo y su transubstanciación en una comprensión emocional, es decir, en sabiduría. Y este metabolismo del sentimiento está unido al tejido orquestal: el proceso de la vida humana más profundo y significativo ha encontrado por fin su objetivo correlativo en el arte. Sólo hacia finales de una obra total de una longitud mucho mayor era posible semejante proceso. Sólo una orquesta sinfónica podía llevarlo a cabo, es más, sólo una orquesta sinfónica utilizada de este modo. Y el hecho de abandonar la composición de *El anillo* para componer *Tristán e Isolda* y *Los maestros cantores* fue lo que le ofreció a Wagner la posibilidad de hacerlo. Ya hemos visto que en todo este proceso la influencia de Schopenhauer fue vital, y el mismo Wagner así lo creía.

Para volver a conseguir lo mismo, Wagner hubiera tenido que escribir otra obra de dimensiones comparables a las de *El anillo,* y eso hubiera sido imposible. De modo que el grado de compenetración musical, dramática y psicológica que había alcanzado en *El crepúsculo de los dioses* era irrepetible. Por razones técnicas, dudo que pudiera superarse: en esta obra el tejido orquestal alcanza la máxima densidad compatible con la inteligibilidad, y cualquier intento de conseguir que la orquesta exprese aún más cosas está abocado a un sonido excesivamente denso que, dada su mayor homogeneidad, en la práctica resultaria menos expresivo. Aunque no fuera así, el más mínimo aumento de la contribución orquestal desequilibraría el conjunto convirtiéndolo en una obra orquestal con acompañamiento escénico, por lo que dejaría de ser una obra esencialmente dramática. *El crepúsculo de los dioses,* a diferencia de los anteriores dramas de *El anillo,* contiene, no una, sino varias piezas orquestales que se han hecho famosas, como por ejemplo el viaje de Sigfrido al Rin, la vigilancia de Hagen, la marcha funeral de Sigfrido, y

la escena final de la obra. El papel de la música ha crecido tanto como lo permite la adecuación a un conjunto dramático más amplio.

Cada una de las óperas de Wagner tiene un sonido característico: *Tristán e Isolda* tiene un sonido peculiar, *Los maestros cantores* tiene un sonido peculiar, etc.; y dentro de *El anillo,* por razones que ya he expuesto, cada una de las cuatro óperas tiene su propio sonido, que en el caso de *El crepúsculo de los dioses,* es con mucho el más singular de todos, y es un sonido puramente orquestal. De hecho es la primera vez que aparece en la música ese mundo sonoro del que surgirían los grandes adagios de las últimas sinfonías de Bruckner y las sinfonías de Mahler. En este contexto, es interesante recordar que Wagner pretendía que *Parsifal* fuera su última ópera, tras la cual pensaba dedicarse a componer sinfonías. Pero desgraciadamente murió demasiado joven, una pérdida comparable sólo a la muerte prematura de Schubert. Lo que hubieran sido esas sinfonías es algo sobre lo que sólo podemos especular. *Parsifal* fue su última obra. En ella todos los motivos temáticos, excepto uno, se originan en la orquesta, que los desarrolla sinfónicamente como contrapartida a la acción escénica, prácticamente independiente del texto. Durante muchos fragmentos de la ópera no hay diálogo entre los personajes, por lo tanto hay más música y menos texto que en *Tristán e Isolda;* de hecho, aunque en representación *Parsifal* es una de las óperas más largas de Wagner, su texto es el más breve. La armonía está desarrollada hasta los límites de la tonalidad y presagia ya el mundo atonal de la música del siglo XX. Como señala Ernest Newman: «El tercer acto comienza con un preludio orquestal cuyos sutiles cromatismos son un anticipo de una armonía que no se había conocido hasta entonces, ni siquiera en la obra de un maestro del matiz cromático como fue Wagner: en algunos pasajes constituye un avance en relación a *Tristán e Isolda,* del mismo modo en que *Tristán e Isolda* —que es la gran línea divisoria entre la antigua armonía y la nueva— lo había sido en relación a *El oro del Rin* y *La Walkiria*»[51]. La partitura de *Parsifal,* como la de *Tristán e Isolda,* ha resultado ser una de las más influyentes en la historia de la música.

En el caso de *Parsifal,* a diferencia de lo que ocurría en *El crepúsculo de los dioses,* Wagner se sentía libre para componer de acuerdo con sus convicciones teóricas. El resultado fue una ópera tan schopenhaueriana como *Tristán e Isolda,* a su modo. Se recordará que para Schopenhauer toda moral está basada en la compasión, y era independiente del intelecto, ya que consistía en una comprensión intuitiva de que lo que es esencial a nuestra propia naturaleza, nuestro yo noumenal, está unido a la propia naturaleza íntima de todo y de todas las personas. Todo lo verdaderamente valioso y significativo está en lo noumenal, fuera

[51] Ernest Newman, *Wagner Nights,* pág. 745.

del mundo de los fenómenos. Consideraba que las grandes religiones —el hinduismo, el budismo y el cristianismo— encarnaban las verdades más fundamentales, a saber, que este mundo es efímero y miserable, que no pertenecemos a él, y que nada de este mundo debe concebirse como un fin en sí mismo; que por lo tanto debemos tratar de apartar de él nuestros deseos y nuestra voluntad; que —junto a la voluntad de vivir— el principal móvil de la voluntad, y por lo tanto, aquel a que resulta más difícil renunciar, es el impulso sexual, que en casi todos nosotros supera a nuestro yo consciente; que en conjunto nuestra vida en este mundo es un estado provisional de sufrimiento, culpa, lucha y purificación, a través del cual tal vez nos sea posible ascender a una existencia mejor, no mediante una actividad intelectual, sino mediante la renuncia y la negación de nuestra voluntad. También creía que esas verdades, presentadas de este modo, no tenían influencia sobre la humanidad en general, y que por esa razón las grandes religiones las presentaban en formas más interesantes, de un modo más concreto y específico, en forma de historia, mito, leyenda, fábula, parábola, profecía, canto, mandamiento, rito, institución social, arquitectura, arte, etc. Los mentecatos interpretan literalmente estas metáforas, y las consideran verdaderas; pero no son ciertas en sí mismas: es su contenido simbólico lo que es cierto. Schopenhauer, por ejemplo, no creía en la existencia de un dios personal, y *a fortiori* no creía en la divinidad de Jesús, por lo tanto no puede decirse que fuera cristiano, y sin embargo creía «que la verdad contenida en el cristianismo, así como en el brahmanismo y en el budismo, la necesidad de la salvación de una existencia marcada por el sufrimiento y la muerte, y el acceso a esa salvación mediante la negación de la voluntad, por lo tanto, mediante una oposición radical a la naturaleza, es con mucho la verdad más importante que puede haber»[52].

Todo ello se recoge en *Parsifal*. Las célebres acusaciones que se le hacen a Wagner de haber «sucumbido» al cristianismo en esta obra o de haber «simulado» ser creyente cuando en realidad no lo era, están basadas en un error. Wagner jamás fue cristiano, y nunca creyó en Dios. «La fe de Wagner era filosófica, no religiosa, una metafísica de compasión y de renuncia, cuyos principales elementos se derivaban de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer y —a través de Schopenhauer— del Budismo»[53]. En su último escrito teórico, *Arte y religión* —escrito en 1880, mientras componía *Parsifal*— dejó clara su actitud schopenhaueriana ante el tema de la utilización de la religión en el arte. «Puede decirse que allí donde la religión resulta artificial le corresponde al arte salvar la esencia de la religión mediante la elabora-

[52] *El mundo como voluntad y representación*, ii.
[53] Carl Dahlhaus, *Richard Wagner's Music Dramas*, pág. 143.

ción de símbolos míticos que la religión quiere que creamos como verdad literal desde el punto de vista de su valor figurativo, para que veamos su verdad profunda y oculta en la representación idealizada. Mientras que al sacerdote sólo le interesa el que las alegoría religiosas sean consideradas verdades de hecho, al artista esto no le concierne, dado que presenta su obra deliberadamente como invención propia.»

La historia que cuenta Wagner en *Parsifal* es la siguiente. Los seres humanos encargados de custodiar los objetos más valiosos que hay en la tierra (que les son dados de fuera del mundo, como regalo de los ángeles) son los caballeros del Santo Grial, que cuidan el cáliz que Cristo utilizó en la última cena y la lanza sagrada que atravesó su costado en la cruz. Pero las mujeres seductoras que trabajan para Klingsor, un mago malvado, tientan constantemente a los miembros de esta orden. Klingsor había deseado integrarse en la orden hacía tiempo, pero no había sido capaz de liberarse de sus deseos, por lo que no había sido admitido, ya que sólo podían pertenecer a la orden los caballeros puros. Había tratado de eliminar sus impulsos lujuriosos por medio de la castración, pero lejos de conseguir su ingreso en la orden, esto aumentó el rechazo hacia él. Ya que le era imposible conseguir el Grial y la lanza sagrada por medio del ingreso en la orden, decide apoderarse de ellos destruyendo la orden. La misma mutilación que le excluye de la orden la hace inmune a las tentaciones que destruyen a sus miembros, lo que le permite ser el dueño y señor de las mujeres tentadoras a quienes puede utilizar para su propósito. La más importante de todas es Kundry, que había demostrado la mayor falta de compasión escarneciendo con sus burlas al Salvador crucificado. Desde entonces ha estado tratando de expiar su pecado a lo largo de existencias sucesivas; en realidad, existencias duales en las que refleja los dos aspectos de la mujer arquetípica: en unas ocasiones se muestra dulce, abnegada, generosa, y en otras como una seductora indeseable; y en cada uno de estos papeles, ignora completamente su otra faceta. Por orden de Klingsor seduce nada menos que al rey de la orden, Amfortas. Cuando Amfortas suelta la lanza —la lanza sagrada— para hacerle el amor, Klingsor irrumpe la escena, coge la lanza, lo hiere y se va con ella. Amfortas, gravemente herido, consigue volver a Monsalvat, donde está instalada la orden. La herida terrible no acaba con su vida, sin embargo, tampoco se cura, por lo que Amfortas se ve condenado a vivir en un perpetuo estado de agonía. A pesar de ello, como rey de la orden, tiene la obligación de llevar a cabo el rito religioso —la utilización del Grial para celebrar la misa— que constituye la razón de ser de la orden. Este deber supone para él una gran humillación y un gran sufrimiento. A lo largo de los años, muchos caballeros han tratado de poner fin a la situación intentando recuperar la lanza sagrada, pero todos han sucumbido a las mujeres

tentadoras de Klingsor, y ninguno ha regresado. Una profecía que aparece en el Grial le anuncia a Amfortas que su salvación vendrá dada por un inocente «que sólo sabe por compasión». Este inocente es Parsifal. Cuando aparece por primera vez en escena, es tan ignorante y carente y de compasión como puede serlo un ser humano: no tiene ni idea de quién es ni de dónde viene; ha dejado morir a su madre ignorando absolutamente el amor que ella siente hacia él; y mata nada más que para pasar el tiempo. Las ceremonias religiosas no tienen ningún significado para él. Cuando se enfrenta al sufrimiento de Amfortas siente algo extraño, pero no sabe lo que es. Después, Kundry trata de seducirlo. Despierta levemente sus impulsos sexuales pero a la vez él la identifica con su madre, lo que le hace comprender su responsabilidad por la muerte de ésta[54]. Después experimenta violentamente por primera vez lo que es el deseo sexual, y es precisamente esto, la pasión, lo que le hace comprender lo que le ha ocurrido a Amfortas, y la naturaleza de la herida. Lo que es más, esto le hace comprender por primera vez la condición del sufrimiento de la humanidad, la tortura que supone la voluntad insaciable que caracteriza a la existencia —y por lo tanto, la compasión de Cristo por la humanidad— y comprende asimismo el significado de la ceremonia religiosa que ha presenciado. Gracias a esta comprensión, consigue vencer las tentaciones de Kundry y recuperar la lanza sagrada que estaba en poder de Klingsor. Vuelve a Monsalvat y al tocar con la lanza la herida de Amfortas, ésta sana al instante. La vuelta de la lanza sagrada a Monsalvat inaugura una nueva era para la orden hasta entonces humillada, degradada y decadente. Parsifal, que sucede a Amfortas como rey, acomete la tarea de restaurarla, y de oficiar las ceremonias religiosas que expresan el propósito de su existencia.

En el poema mediaval de Wolfram von Eschenbach que inspiró a Wagner, el carácter sexual de la herida de Amfortas queda brutalmente explícito: la lanza atraviesa sus testículos. Pero en una obra dramática europea del siglo XIX no era posible decir ni representar algo así, de modo que Wagner trasladó la herida al costado de Amfortas. Pero la significación simbólica sigue siendo la misma. Representa el tormento de la voluntad en su forma más extrema. También Tristán padece en el acto III de *Tristán e Isolda* una herida similar: que ni mata ni sana, por lo

[54] «No es inconcebible... que el segundo acto de *Parsifal* y el tercer acto de *Sigfrido* ejercieran una influencia no confesada sobre el desarrollo de la teoría psicoanalítica» (Carl Dahlhaus, *Richard Wagner's Music Dramas*, págs. 147-8). Cuando Sigfrido se encuentra con la primera mujer que ha visto jamás, Brunilda, al mismo tiempo experimenta impulsos sexuales que le son totalmente desconocidos y piensa en su madre, en realidad, se pregunta si tal vez es su madre. Todos los intentos de hacerle comprender lo que es el miedo han fracasado, pero sus primeras emociones sexuales van acompañadas de cierta ansiedad, y de pronto conoce lo que es el miedo.

que su víctima desea la muerte, pero no puede ni morir ni vivir. En este caso, la voluntad insaciable que constituye la vida humana, y cuya máxima expresión es el deseo sexual, se presenta bajo la forma del deseo irrefrenable que siente Tristán de unirse a Isolda, deseo que le mantiene a Tristán en el mundo, pero que es inherentemente insaciable. Wagner comprendía claramente la afinidad de ambos casos. En una carta a Mathilde Wesendonk fechada en el 30 de mayo de 1859 escribió: «De pronto lo he comprendido claramente: [Amfortas] es el Tristán del tercer acto, pero tremendamente exagerado.» ¡Esto lo decía veinte años antes de componer *Parsifal!*

Por razones que ya deben resultarles familiares al lector, *Parsifal* y *Tristán e Isolda* estaban relacionados en la mente de Wagner. En un momento de la composición de *Tristán e Isolda* llegó a barajar la idea de introducir a Parsifal en el acto III. «Parsifal, buscando el Grial, aparecía a lo largo de su peregrinaje a Kareol, y allí encontraría a Tristán en su lecho de muerte, atormentado por el amor y desesperado. De este modo el hombre ansioso se enfrentaría al hombre que ha renunciado a la voluntad, el hombre que se maldice a sí mismo frente al que expía su pecado, el hombre que sufre por el amor hasta la muerte frente al que consigue la redención mediante la piedad. Aquí la muerte, allí una nueva vida»[55]. Esto parece indicar que al fin y al cabo Wagner consideraba que *Parsifal* proporcionaba la solución al problema irresoluble de *Tristán e Isolda:* tanto la redención de un deseo insaciable como una unión plena y verdadera con otro ser humano son posibles *en esta vida,* pero el camino hacia ellas es la negación de la voluntad, y por lo tanto requiere el rechazo de los deseos sexuales, posibilidad que Tristán no se planteaba siquiera. En *Parsifal,* todos los personajes excepto el mismo Parsifal buscan la redención en lugares equivocados. Los caballeros deshonrados tratan de alcanzarla desesperadamente mediante la repetición interminable de ceremonias religiosas cuya significación se escapa a lo largo del tiempo. Amfortas, como Tristán, la busca en la muerte. El intento de Klingsor de negar la voluntad mediante un acto de violencia sobre su propio cuerpo es en realidad un acto horroroso de autoafirmación, que nos recuerda a la condena del suicidio tan explícita en la filosofía de Schopenhauer. Kundry busca la salvación mediante la plena satisfacción sexual, cuando lo cierto es que sólo puede alcanzarla trascendiendo su sexualidad. Sólo Parsifal experimenta los deseos de la voluntad en todo su vigor, y los vive plenamente, pero al hacerlo los denomina y los deja detrás de él. Y, según se nos dice, este el único camino que conduce a la salvación.

En *Parsifal,* como en *El anillo,* la lanza es un símbolo de poder, pero mientras que en *El anillo* es un símbolo de poder sobre los demás, en

[55] Hans von Wolzogen, citado por Ernest Newman en *Wagner Nights,* pág. 698.

Parsifal es un símbolo de poder sobre uno mismo, el tipo de independencia moralmente deseable que está arraigado en la autenticidad y la integridad de la personalidad. La mayor parte de la gente es incapaz de alcanzarla. Klingsor consigue la autosuficiencia, pero de un tipo equivocado, y a un precio que hubiera sido mejor no pagar: todo lo que consigue es la independencia de su despiadado aislamiento. (Como el Alberich de *El anillo,* cambia la posibilidad del amor por el ejercicio del poder sobre los demás.) Sólo Parsifal consigue la posesión plena y permanente (es decir, el autodominio pleno y permanente) admitiendo las experiencias de la experiencia pero sin perder su integridad en ellas, sino consiguiendo *a través de* ellas una autoidentificación compasiva con los demás y un sentido de unidad con la identidad íntima de los demás.

«Compasión» *(Mitleid)* es la palabra clave de *Parsifal,* como lo es, y porque lo es en la ética de Schopenhauer. El único motivo musical que no surge en la orquesta es el que se presenta con el texto: «el loco, que sólo sabe por compasión...»[56]. Aunque la ópera fue compuesta durante el periodo comprendido entre 1877 y 1882, el carácter fundamental de la composición dentro de la idea que Wagner tenía de la ópera data de dos décadas anteriores a su primera lectura de Schopenhauer. «A finales de la década de los 50, todo el pensamiento de Wagner acerca de la vida y del cosmos dio un giro místico-metafísico, que fue consecuencia de su estudio de Schopnehauer, de su contacto con la literatura budista, de sus propias elucubraciones acerca de la naturaleza del mundo y del destino del hombre y la bestia, de las nuevas emociones despertadas en él por el tema desdichado de Tristán. El centro de su ética pasó a ser la piedad por todo lo que está condenado a soportar la carga de la existencia; partiendo de este centro se replanteó el tema de Parsifal.

Los datos biográficos pasan ahora al otoño de 1858, cuando Wagner comenzó para Frau Wesendonk el "Diario de Venecia" que es de suma importancia para conocer aquella época de su vida. "Nada me afecta gravemente", escribe, "salvo en la medida en que despierte en mi sentimiento de afinidad, es decir, sufrimiento solidario. Considero esta compasión como el rasgo más importante de mi ser moral, y presumiblemente también como la fuente principal de mi arte". Más que por el

---

[56] *Durch Mitleid wissend,*
der reine Tor...

Cfr. Schopenhauer: «El conocimiento abstracto no puede producir las buenas intenciones, la virtud desinteresada, ni la nobleza pura. La fuente de todo esto es un conocimiento inmediato e intuitivo, que no se puede adquirir discursivamente; que por lo mismo que es abstracto, no puede aprenderse, sino que se revela por sí mismo.» *El mundo como voluntad y representación,* i 285. En la misma página afirma que lo que nos conduce al conocimiento es la compasión.

hombre, afirma, siente compasión por los animales, pues el hombre mediante la filosofía puede alcanzar la resignación y trascender su dolor, mientras que el animal irracional sólo puede sufrir sin comprender por qué. "De modo que el único sentido posible de este sufrimiento es el hecho de que despierte la piedad del hombre, que de este modo ve en la existencia fracasada del animal la suya propia y al comprender el error de toda existencia, se convierte en el redentor del mundo. Esta interpretación quedará más clara algún día en el tercer acto de *Parsifal,* que se desarrolla en la mañana del Viernes Santo." Por lo tanto, es claro que concebía el drama de Parsifal como el drama de la compasión»[57].

Si «compasión» es la palabra clave en el texto de *Parsifal,* cualquier intento de describir la música está abocado a incidir en la palabra «resignación». Esta música tiene un sonido extraordinario, caracterizado tal vez por el contraste con las otras obras de madurez de Wagner. En ellas se da una insistencia constante, un ansia de afirmación que casi atenta contra el sometimiento del público. En resumen, hay una afirmación de la voluntad que se considera único en la música, y tal vez único en el arte. Muchas personas lo han encontrado alienante, incluso repelente, y en general es característico de la obra de Wagner el que aquellos que la rechazan, la rechazan violentamente. Esta vehemencia implacable está ausente en *Parsifal.* La fuerza motora de las otras obras no está presente en ésta, que parece desarrollarse de un modo relajado, inevitable, sin ímpetu, como no-conducida desde dentro. Es una música que irradia aceptación. Es la resignación en forma de sonido orquestal. En esta obra, Wagner, que sabía que se trataba de su última ópera, no propugna la renuncia de la voluntad; la consigue.

---

57 Ernest Newman, *Wagner Nights,* págs. 701-2.

Apéndice VII

La influencia de Schopenhauer sobre algunos escritores

He dedicado este largo espacio a la influencia de Schopenhauer sobre Wagner porque pienso que es probablemente el ejemplo más sobresaliente que podemos encontrar en nuestra cultura de cómo la obra de un gran artista refleja la influencia de la obra de un gran filósofo, o, como dice Thomas Mann de un modo más tajante: «Es probable que nunca antes en la historia del pensamiento humano se haya dado un ejemplo tan maravilloso de cómo el artista, el ser humano impulsivo y sombrío, encuentra apoyo espiritual, justificación y luz en el pensamiento de otro, como ocurre en el caso de Wagner y Schopenhauer»[1]. Pero no hay espacio para dar un tratamiento proporcionado a todos los demás artistas sobre quienes Schopenhauer ejerció una influencia importante. De modo que en este apéndice me limitaré a esbozar las líneas fundamentales para indicar dónde están las muestras más significativas del tema que nos interesa.

Tolstoy (1828-1910) escribió *Guerra y Paz* entre 1863 y 1869, y *Anna Karenina* entre 1873 y 1877. En cuanto hubo terminado *Guerra y Paz* se sumió en el estudio de la obra de Schopenhauer, y enseguida se sintió cautivado. En una carta escrita el 30 de agosto de 1869 a su mejor amigo, A. A. Fet, decía:

«¿Sabes lo que este verano ha supuesto para mí? Un estado de embelesamiento constante gracias a la filosofía de Schopenhauer y toda

[1] Thomas Mann, *Essays of Three Decades*, pág. 331.

una serie de gozos espirituales que nunca había experimentado. He encargado todas sus obras y las estoy leyendo (también leo a Kant) y probablemente nadie ha estudiado ni ha aprendido tanto de su obra como yo este verano.

No sé si cambiaré de opinión, pero de momento estoy seguro de que Schopenhauer es el más brillante de los hombres.

Dijiste que escribió alguna cosa interesante sobre temas filosóficos. ¿Cómo que alguna cosa interesante? Su obra es todo el mundo, reflejado de un modo increíblemente claro y hermoso.

He comenzado a traducirlo. ¿No te gustaría colaborar? Podríamos publicar la traducción juntos. A medida que voy avanzando en la lectura, cada vez me resulta más inconcebible que su nombre sea desconocido.»

Fet acometió en efecto la traducción de la obra fundamental de Schopenhauer, y llevó a cabo la tarea sin ayuda; su traducción de *El mundo como voluntad y representación* se publicó en 1881. Tolstoy abandonó la empresa enseguida: mientras Fet traducía a Schopenhauer, escribió *Anna Karenina*. Pero durante muchos años siguió interesándose por la filosofía de Schopenhauer. El 30 de noviembre de 1875, mientras escribía *Anna Karenina*, en una carta a N. N. Strakhov hablaba de «la verdadera filosofía, cuya misión es contestar las preguntas planteadas por Kant». Y este interés es claramente uno de los hilos que componen el tejido de su segunda novela. Como ha señalado su biógrafo Henri Troyat: «En el mundo de Levin y de Ana, como en el mundo del mismo Tolstoy, la conversación gira en torno a las ilustraciones de Gustavo Doré de la Biblia, las novelas de Daudet y Zola, las teorías físicas de Tyndall sobre el calor, la enseñanzas de Spencer y Schopenhauer, las ideas de Lassalle sobre la unión de los trabajadores...»[2].

Tolstoy compró un retrato de Schopenhauer y (como hizo Wagner en esa misma época) lo colgó en su estudio. Había llegado a la conclusión de que Schopenhauer enriquecía a sus lectores tanto como podía hacerlo la filosofía. Nunca cambio de opinión, y Schopenhauer siguió siendo para él un punto de referencia importante, a pesar de que dio un giro de 180 grados en cuanto a su modo de concebir la filosofía: si bien en sus comienzos había pensado que la filosofía era lo más importante de todo, pasó a pensar que era innecesaria. En su *Confesión* de 1884 nos dice que la incapacidad de los demás grandes filósofos para contestar la única pregunta que realmente importa, a saber, qué sentido tiene la

[2] Henri Troyat, *Tolstoy*, pág. 365. Troyat traduce el comienzo de la carta a Fet del 30 de agosto de 1869 de un modo mucho más apasionado a como aparece en la traducción anteriormente citada. «¿Sabes lo que este verano ha sido para mí? Una aprobación constante y clamorosa de Schopenhauer...» (*Ibid.*, pág. 316.)

vida, fue lo que le atrajo hacia la religión. Dicho sea de paso, sus últimas obras, en las que plantea el problema de si la vida tiene sentido y de si podemos llegar a saber cuál es, tendrían una influencia notable sobre Wittgenstein.

La influencia de Schopenhauer es aún más notable y más duradera en la obra del gran novelista ruso que fue Turgenev (1818-1833). «Arthur Schopenhauer fue su filósofo favorito desde principios de los 60 hasta el final de su vida... La filosofía de Schopenhauer se convirtió para Turgenev en un marco incalculablemente valioso para la integración de sus ideas... su "schopenhauerianismo" era mucho más puro que el "schopenhauerianismo" de Lev Tolstoy»[3]. En *Turgenev: His Life and Times,* de Leonard Schapiro, hay un fragmento que comienza con la exposición de un ejemplo concreto de la influencia de Schopenhauer y después pasa a considerar esa influencia en general.

«"Ghosts" es una obra profundamente pesimista y carente de fe y de esperanza ante el futuro de la humanidad. Turgenev estaba muy deprimido en aquella época por el hecho de que la generación joven había rechazado su obra *Padres e hijos,* cosa con la que él no había contado. Es probable que estuviera bajo la influencia de Schopenhauer, cuya obra *El mundo como voluntad e idea* estaba leyendo por aquella época. Esa influencia se deja sentir claramente en la descripción que hace de la tierra vista desde arriba, en la cual los seres humanos parecen pequeños e insignificantes y están sometidos a una lucha eterna contra fuerzas ciegas que no pueden controlar, criaturas que han emergido del cieno que cubre la superficie de la tierra. Esto recuerda al primer párrafo del segundo volumen de *El mundo como voluntad e idea,* y en el borrador de la historia aparece una anotación "Visión de la tierra (Schopenhauer)" lo que demuestra que esta influencia era consciente.

Se han hecho muchos comentarios acerca de que Turgenev menciona a Schopenhauer repetidamente en sus cartas. Pero lo cierto es que sólo lo hace en dos ocasiones, la primera de ellas en 1862 y la segunda, mucho más tarde, que no es más que una pregunta a Fet sobre cómo lleva la traducción de la obra de Schopenhauer. Sin embargo, queda claro en muchas de sus obras que a Turgenev le influyó enormemente el sombrío pesimismo del filósofo. La influencia de las ideas de Schopenhauer acerca de la naturaleza de la pasión sexual se refleja en dos de sus últimas obras, *Torrentes de primavera* y *Canción del amor triunfante* (véanse capítulos 14 y 16). Pero en general los temas planteados por Schopenhauer abundan en las obras de Turgenev. Por ejemplo, la ilusión de que el hombre puede alcanzar la felicidad, que en esencia no es

[3] A. Walcki, «Turgenev and Schopenhauer», *Oxford Slavonic Papers,* X (1962), 1, 17 y 15.

más que la liberación del dolor; que una vez que se ha conseguido esta liberación, aparece el aburrimiento y la lucha por la satisfacción se reafirma. O bien que la contemplación estética supone un escape temporal del fluir de la voluntad cósmica; o que en la jerarquía del arte el lugar de honor le corresponde a la música, que no representa ideas, sino la voluntad misma, de suerte que al escucharla se obtiene una revelación directa (no conceptual) de la realidad, de la voluntad que subraya todos los fenómenos. Pero por encima de todo, la idea de la insignificancia del hombre en el esquema de una naturaleza que sigue su propio curso, su voluntad, ignorando completamente la existencia de éste»[4].

En Francia los escritores de primera fila tardarían algo más en caer bajo el embrujo de Schopenhauer. Pero a principios de 1880, Zola (1840-1902) escribió una novela completamente schopenhaueriana en la que trabajó de un modo extraordinariamente lento, y la llamó irónicamente *La alegría de vivir*. Su biógrafo dice acerca de este libro en particular que «reúne sus obsesiones y sus conflictos metafísicos»[5]. En ella Zola cuenta la historia de un joven que reflexionando sobre «los ardides de la voluntad que gobierna el mundo, la ciega estupidez de la voluntad de vivir —pues toda vida es dolor— llega a la moral de los fakires indios, a la liberación a través del Nirvana»[6]. Por lo que se refiere a Maupassant (1850-1893), admirador de Zola, uno de sus biógrafos nos dice que Schopenhauer «fue uno de los pocos autores que Maupassant había leído»[7]. Otro dice que Maupassant «se precia de ser un admirador de Schopenhauer», habla de «su Schopenhauer» y le atribuye «una curiosidad metafísica, probablemente alentada por su lectura de Schopenhauer, que seguiría siendo una corriente oculta bajo su estilo sensual y realista a lo largo de toda su vida»[8]. Uno de los relatos breves de Maupassant (*Auprès d'un Mort*, del volumen *Boule de Suif*) trata de Schopenhauer, y de un modo muy elogioso.

Tal vez el más importante de todos los escritores franceses influidos por Schopenhauer fue Proust (1871-1922). Sabemos por *A Reader's Guide to marcel Proust*, de Maurice Hindus, que Proust fue un «gran admirador de Schopenhauer» (pág. 132), y que lo fue desde una edad muy temprana (págs. 3 y 44). Hindus afirma que utiliza «un lenguaje que recuerda al de Schopenhauer», como ocurre por ejemplo en la descripción que hace del placer que proporciona la presencia de la amada

[4] Leonard Schapiro, *Turgenev: His Life and Times*, págs. 207-8.
[5] Mattew Josephson, *Zola and his Time*, pág. 290.
[6] Josephson, *Zola and his Time*, pág. 290.
[7] Robert Haraborough Sherard, *The Life, Work and Evil Fate of Guy de Maupassant*, pág. 269.
[8] Paul Ignotus, *The Paradox of Maupassant*, págs. 15, 236 y 78-9.

como «alivio del sufrimiento más que verdadera alegría» (pág. 129). Expone «todo lo que su visión de la vida tiene en común con la de Schopenhauer» (pág. 183), y asegura que «en ningún lugar la influencia del filósofo Schopenhauer sobre Proust está tan clara como en la descripción de la fase particular de la relación de Marcel y Albertine que se cuenta en "El cautivo"» (pág. 126). Maurice E. Chernovitz afirma en *Proust and Painting* que Proust no fue un pensador original, sino que su capacidad de experiencia era una síntesis sumamente original de elementos tomados de una amplia gama de fuentes: Chernovitz menciona quince fuentes, de las cuales la primera es Schopenhauer (pág. 184). En su libro *Schopenhauer* (pág. 202), Patrick Gardiner opina que «nadie refleja como Proust la esencia de la explicación schopenhaueriana de la actitud artística ante el mundo».

Los escritores ingleses suelen considerarse menos interesados por las ideas abstractas que sus colegas de otras culturas, pero Thomas Hardy (1840-1928) es quizá el novelista que más refleja la influencia de Schopenhauer de todos los que he mencionado hasta ahora. En el prólogo a su libro *Thomas Hardy's Universe*, Ernest Brennecke escribe (pág. 9) «si uno intenta enfrentarse al contenido intelectual de la obra de Hardy... es tan imposible tener éxito en semejante empresa sin indicar las influencias filosóficas que en ella se manifiestan como lo es analizar su arte sin señalar las influencias literarias. En concreto, desde el principio es imposible ignorar a Schopenhauer, y antes de avanzar mucho, se encuentra uno con que Schopenhauer ha ocupado prácticamente todo el análisis». El resto del libro es un fiel reflejo de ello, por lo que resulta difícil encontrar citas satisfactorias. Brennecke exagera la importancia de Schopenhauer por el hecho de que no tiene en cuenta hasta qué punto Hardy tomó su schopenhauerianismo no sólo directamente de Schopenhauer sino de sus epígonos. Entiendo que Robert Gittings lo expresa más claramente cuando recalca, en su libro *The Older Hardy* «la amplitud de sus lecturas filosóficas, y la influencia de éstas en *The Dynasts*. Como he demostrado, una parte importante del total de esas lecturas la ocupa Schopenhauer, a quien leyó y estudió aplicadamente a finales de la década de los 80 y de los 90, y otra aún más importante, von Hartman, en particular, y Haeckel, aunque la filosofía de este último se ha considerado no tanto una influencia positiva como un refuerzo de las propias ideas de Hardy» (pág. 114).

J. O. Bailey, en *Thomas Hardy and the Cosmic Mind* señala que «*El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer fue traducido al inglés en 1883, y parece evidente que Hardy lo leyó mientras escribía *The Woodlanders*, publicado en 1887. Numerosas tesis y amplios estudios han demostrado la influencia de Schopenhauer sobre el pensamiento de Hardy» (pág. 88). Entre estos estudios amplios, Bailey destaca *Thomas Hardy's Universe* de Brennecke, que acabo de citar, y también un li-

bro titulado *Thomas Hardy: An Illustration of the Philosophy of Schopenhauer* de Helen Garwood. Lo que demuestran estos libros es que a Hardy le influyó por encima de todo la doctrina schopenahueriana de la voluntad metafísica: la idea de que el universo es una manifestación de fuerzas ciegas impersonales que existen fuera del mundo humano del espacio y del tiempo y la conexión casual, y es totalmente indiferente a él. También aceptó la doctrina de que los seres humanos no tenemos libre albedrío en el pleno sentido de la expresión, y de que nuestro carácter es por tanto nuestro destino, un destino que somos incapaces de evitar. Estas creencias predominan en sus dos novelas probablemente más famosas, *Tess of the D'Urbervilles* y *Jude the Obscure*, que fueron los dos libros que escribió inmediatamente después de leer a Schopenhauer. También se reconocen en la que suele considerarse su obra maestra, *The Dynasts*, un poema dramático de gran extensión que escribió después de terminar todas sus novelas. Sin embargo, como ocurre con otras figuras importantes que se han sumido a la influencia de Schopenhauer, es necesario especificar que Hardy aceptó la obra del filósofo porque le proporcionaba una base intelectual sólida y sistemática para ideas que de algún modo él ya intuía y que ya estaban presentes en su obra. Sin embargo, esta influencia sí alteró su obra, hasta el punto de que modificó su lenguaje. Por no citar más que un ejemplo, «le resultaba difícil utilizar «él» o «ella» para referirse a ese empuje ciego, vago y azaroso que encontraba en el fondo de todas las cosas. La palabra que más cerca estaba de satisfacerle era la «voluntad» de Schopenhauer. Hardy admitía que «voluntad inminente» no encajaba perfectamente con la idea que deseaba transmitir. Pero Schopenhauer y Hartmann habían extendido la utilización de ese término y el mismo Hardy no tenía ningún otro que proponer como sustituto»[9].

El libro que Hardy escribió inmediatamente después de su lectura de Schopenhauer, *Tess of the D'Urbervilles*, es el que por lo general se considera su obra maestra, y también el que contiene más alusiones schopenhauerianas. Incluso se menciona a Schopenhauer por su nombre[10]. Insiste una y otra vez en la idea de que sería mejor no haber nacido. En la página 134 encontramos, en diferentes párrafos, expresiones como «lo difícil que es estar vivo», «el mundo no es más que un fenómeno psicológico», y «Pensaba, sin encerrar en palabras concretas su pensamiento, lo extraña y divina que era la facultad del compositor». Al escuchar música, «Tess no era consciente ni del tiempo ni del espacio» (pág. 179). Nos volvemos a encontrar con nuestra vieja amiga la rueda de Ixion. Schopenhauer había escrito mucho acerca de nuestra

[9] Carl J. Weber, *Hardy of Wessex*, pág. 198.

[10] En la página 218 de la edición de Penguin English Library. Todas las indicaciones de paginación en lo sucesivo se refieren a esta edición.

propensión a expresar inconscientemente nuestros verdaderos sentimientos, y había tratado el tema del sonambulismo desde este punto de vista: en la novela, Angel Clare anda en sueños y manifiesta igualmente en sueños lo que verdaderamente siente por Clare. Schopenhauer había argumentado que todo llanto se debe en último término a la autocompasión: en la novela encontramos que Hardy especifica esta conexión no sólo en una sino en casi todas las ocasiones en las que llora alguno de sus personajes. En la novela abundan las referencias a la indiferencia fundamental del mundo natural y del mundo humano frente a las vidas de sus criaturas individuales (encontramos ejemplos de ello en las páginas. 141, 191, 244, 297, 305, 399 y 459). Y hay párrafos enteros que el mismo filósofo podría haber escrito, por ejemplo, la siguiente descripción (pág. 363) de «extraños pájaros de más allá del polo norte [que] comenzaron a llegar silenciosamente a la meseta de Flintcomb-Ash»:

«...criaturas demacradas y espectrales con ojos trágicos —ojos que habían presenciado escenas de horror cataclísmico en regiones polares inaccesibles de una magnitud que ningún ser humano había concebido jamás, en temperaturas gélidas que ningún hombre podía soportar; que habían contemplado el choque de los icebergs y la superficie resbaladiza de las colinas de nieve a la luz punzante de la aurora; que habían sido casi cegados por remolinos de tormentas y de temblores de tierra colosales; y que conservaban en sus semblantes la expresión que esas escenas habían engendrado».

Es inconcebible que alguien que haya leído a Schopenhauer no se acuerde de él al leer este párrafo.

Otro gran novelista de la lengua inglesa sobre quien Schopenhauer tuvo una influencia significativa es Conrad (1857-1924). En su obra *Reminiscences of Conrad: 1924* (pág. 52), John Galsworthy, también novelista, afirma: «Había leído mucho sobre filosofía. Admiraba a Schopenhauer desde hacía más de veinte años». Pero como afirma Paul Kirschner en *Conrad: the Psychologist as Artist* (pág. 266), «aunque Conrad no hubiera leído una línea de Schopnehauer, hubiera asimilado lo más importante de su visión del mundo a través de Maupassant. En un relato acerca de la muerte del pesimista alemán, Maupassant paga tributo al "pensamiento inmortal del mayor destructor de sueños que jamás haya pisado la tierra". Cuando Conrad a su vez elogió a Maupassant por su facultad de "detectar la cualidad inmutable que se conserva en los aspectos cambiantes de la naturaleza y bajo la superficie eternamente cambiante de la vida", estaban pagando un tributo indirecto a Schopenhauer». El libro citado contiene en el capítulo siete una exposición detallada de la influencia de Schopenhauer sobre Conrad; también se

estudia esta relación en el libro de William W. Bonney *Thorns and Arabesques* en el primer capítulo, que se titula «Conrad, Schopenhauer and the Orient».

En su introducción a *Conrad's Letters to R. B. Cuninghame Graham*, C. T. Watts habla (págs. 24-5) del pesimismo característico de las cartas de Conrad y de sus novelas: «Conrad opina que en último término la reforma es inútil, porque la naturaleza humana es egoísta y brutal... y porque la humanidad está destinada a perecer de frío en un universo mecanizado y sin alma... de suerte que incluso la conciencia misma ha de ser considerada un mal, porque su vigilancia de nuestra condición elimina la ilusión de libertad para mejorar nuestro estado.» Por tanto Watts continúa (pág. 25): «Posiblemente Schopenhauer fue quien contribuyó de un modo más directo al pesimismo de Conrad.» A Conrad le impresionó tanto Schopenhauer que llegó a utilizar sus mismas palabras en algunas ocasiones. Como señala William W. Bonney: «Un ejemplo interesante de la profundidad de la influencia de *El mundo como voluntad e idea* de Schopenhauer sobre Conrad es el hecho de que determinadas pautas retoricas de Conrad parecen basadas en las obras de Schopenhauer» y a continuación cita dos ejemplo extensos[11]. Incluso la formulación más famosa del novelista sobre qué era lo que pretendía —«Mi tarea... consiste, ante todo, en conseguir que *veáis*»— recuerda inevitablemente a Schopenhauer: «El artista nos hace ver el mundo con sus ojos. Lo propio del genio, lo nativo en él, es que su mirada descubre lo más esencial de las cosas, lo que éstas son en sí y fuera de toda relación; pero la facultad de hacernos ver esto a nosotros, de prestarnos su mirada, esto es lo adquirido, la técnica del arte»[12].

Una de las novelas de Conrad, *Victory* —descrita por F. R. Leavis como «una de las obras de Conrad que merece aceptarse como prueba de su pretensión de ser un escritor clásico; y... la que responde más claramente a la idea general que se tiene de su genialidad»[13]— plantea fundamentalmente el mismo tipo de lucha que acometió Wittgenstein. El principal personaje, Axel Heyst, es el hijo de un filósofo que está inspirado en Schopenhauer: se ha criado dominado por las ideas de su padre, y trata de vivir de acuerdo con ellas. Pero encuentra que los dos principios éticos principales —distanciamiento y compasión— son incompatibles entre sí; y la historia demuestra cómo este distanciamiento del mundo es violado por un vínculo compasivo que surge entre él y otro ser humano, y cómo esto da lugar a su destrucción. Como

---

[11] *Thorns and Arabesques*, pág. 225.

[12] *El mundo como voluntad y representación*, i 159. Me da la sensación de que Conrad, que evidentemente se sintió impresionado por este pasaje, también lo tuvo presente al escribir su elogio de Maupassant citado poco más arriba.

[13] F. R. Leavis, *La gran tradición*, pág. 230 (Edición Penguin).

dice el propio narrador, en el capítulo cuarto: «Su distanciamiento del mundo no fue perfecto. Y toda imperfección es fuente de problemas.» O, como el mismo Heyst dice bastante más adelante, «aquel que adquiera un vínculo está perdido. El germen de la corrupción ha entrado en su alma»[14]. Además del tema principal, *Victory* contiene otros rasgos schopenhauerianos. Los tres hombres principales encarnan lo que Schopenhauer consideraba los tres modos de existencia humana: Heyst está conscientemente distanciado del mundo, Ricardo está inmerso en la vida como en un campo de batalla y a Mar Jones le domina el aburrimiento; y por supuesto esto también significa que el «bueno» trata de vivir fuera del mundo de los fenómenos, mientras que los «malos» están completamente inmersos en él. Lo que es más, estos últimos van acompañados a todas partes por una encarnación no humana de la fuerza amorfa, ciega, no articulada y amoral que es Pedro. Son muy abundantes las referencias schopenhauerianas en los diálogos. Por ejemplo, en un momento dado, Heyst afirma: «Yo no pienso. Algo dentro de mí piensa, algo extraño a mi naturaleza.» En otro, el asesino que choca con su existencia distanciada, le dice: «Soy el mundo mismo, vengo a hacerte una visita.»

Sin embargo, tal vez no sea sorprendente que el escritor sobre quien Schopenhauer ejerció una mayor influencia fuera un escritor que compartía su lengua y su tradición cultural específica. Pero la afinidad personal de Thomas Mann (1875) y el filósofo va mucho más allá. De hecho es sorprendente. Mann también nació en una ciudad hanseática, Lübeck, y en una familia de comerciantes rica y poderosa: su padre era el director de una empresa ancestral. Mann también fue educado para entrar en el negocio familiar, de manera que en vez de enviarlo a la universidad, su familia lo puso a trabajar en una oficina a los diecinueve años. Allí también él escribió en secreto; pero después de un tiempo, también abandonó el trabajo y se fue a la universidad, y no volvió jamás al modo de vida familiar, sino que se dedicó enteramente a la literatura. La historia de los primeros años de su vida coincide con la de Schopenhauer, como también el marco social específico en el que vivió, sólo que cien años más tarde. Supongo que esto tuvo que tener que ver con el extraordinario grado de identificación que Mann sintió ante la figura de Schopenhauer.

La descripción que hace Mann de cómo descubrió a Schopenahuer aproximadamente a los veinte años nos recuerda a la de Nietzsche. Describe también cómo introdujo esta experiencia en su primera novela, *Buddenbrooks*. La siguiente cita contiene palabras del mismo Mann, y está tomada de la biografía conjunta de Niegel Hamilton *The Brothers Mann* (pág. 63), de ahí la referencia al escritor por su nombre:

[14] Graham Green recogió esta cita en el epígrafe de su novela *The Human Factor*.

«... llegó el momento de leer, y leí de día y de noche, como sólo se lee una vez en la vida». Fue una «experiencia espiritual absolutamente de primera categoría, inolvidable» que le inspiró pensamientos graves acerca del suicidio, inquietud siniestra que transfirió al personaje principal de *Buddenbrooks*.

Thomas había comprado la edición Brockhaus de las obras de Shopenhauer en una rebaja hacía algún tiempo, «más para poseerla que para estudiarla». Los volúmenes «llevaban ya bastante tiempo en las estanterías, sin abrir» cuando llegó el día. «Aún flota ante mis ojos la imagen de la pequeña habitación de las afueras», escribiría Thomas en 1916, «en la que, hace dieciséis años, pasaba los días tumbado en aquella silla tan curiosa leyendo *El mundo como voluntad e idea*. Juventud solitaria, indisciplinada que ansiaba tanto la vida como la muerte —¡cómo absorbía el brebaje mágico de aquella metafísica, cuya esencia más profunda era lo erótico, y en la que reconocí la fuente espiritual de la música del *Tristán* de Wagner! Sólo se lee así una vez en la vida, esa experiencia no vuelve a repetirse. Y qué afortunado fui por no verme obligado a encerrar en mí aquella sensación, ya que tuve inmediatamente la oportunidad de expresarla, de demostrar mi agradecimiento: una oportunidad de elaborarla poéticamente. A dos metros de mi sofá estaba el manuscrito que crecía de un modo increíble —carga, honor, hogar y bendición de ese extraño periodo de mi juventud— y que acababa de llegar al momento en el que Thomas Buddenbrook tenía que morir. A él, que era un personaje relacionado conmigo en tres sentidos —padre, descendiente, sombra de mí mismo— le concedí la preciosa experiencia, el gran descubrimiento de su vida poco antes de morir; lo incluí en la historia porque me parecía que le pertenecía..»

Otro aspecto interesante de *Buddenbrooks* es que se trata de una saga acerca del tipo de familia que Mann tenía en común con Schopenhauer. Expresa una actitud a la vez afectuosa e irónicamente distanciada ante estas raíces, y ofrece indirectamente una justificación al hecho de haberse apartado de ellas. Como demuestra la anterior cita, Mann se identificaba en muchos sentidos con el personaje de Thomas Buddenbrook (al que sin duda puso el nombre de Thomas por esa razón) y me da la sensación de que a través de él vive en su imaginación la vida a la que él mismo había renunciado: Thomas Buddenbrook es lo que Thomas Mann hubiera sido si hubiera entrado en el negocio familiar, un hombre inteligente no implicado existencialmente en sus actividades, pero que desempeña ese papel movido por su sentido del deber, y por esa razón no es especialmente brillante en su trabajo, por lo que la empresa se hubiera ido a pique bajo su dirección a pesar de su gran capacidad.

Hay un libro que trata el tema del carácter schopenhaueriano de Mann, titulado, convenientemente, *Thomas Mann: The World as Will and Representation*, de Fritz Kaufmann. De la segunda gran novela de Mann,

Kaufmann afirma: «En *La montaña mágica* se revive la visión del mundo de Schopenhauer... que se extiende... a través de toda la obra de Thomas Mann» (págs. 40-1). En la página 104 reitera que «El punto de vista de Schopenhauer... jamás está totalmente ausente en Thomas Mann»). El mismo Mann es consciente de la gran influencia que Schopenhauer había ejercido sobre él. En una carta a Paul Amann del 16 de diciembre de 1916 considera a Schopenhauer, Wagner y Nietzsche «los grandes alemanes que conformaron mi naturaleza», y el 27 de agosto de 1917 habla de «el ámbito de lo wagneriano, lo schopenhaueriano y lo romántico que, como sabes, es en realidad el hogar de mi vida psíquica». Tampoco se engañaba pensando que esta influencia fuera de carácter meramente general: pensaba que abarcaba doctrinas específicas, incluidas las concernientes a su actividad como novelista. Por ejemplo, en una carta a Paul Amann del 25 de marzo de 1917, escribe: «Como schopenhaueriano, estoy convencido de la libertad metafísica de la voluntad, y de su falta de libertad empírica.»

En una fase relativamente tardía de su carrera, a los sesenta y tres años, Mann publicó un ensayo sobre Schopenhauer. Su objetivo, escribió en el mismo ensayo, era «recordar hoy a una figura poco conocida por la actual generación; reconsiderar y repasar sus conceptos»[15]. Lo que le movió a hacerlo, afirmó, fue el hecho de que aunque Schopenhauer podía parecer una figura casi olvidada, era en realidad un filósofo cuya auténtica gloria estaba por llegar, y por lo tanto era en realidad un ciudadano del futuro. «Califiqué a Schopenhauer de moderno. Podría haber dicho de él que fue futurista... aquel rasgo suyo que denominé humanidad pesimista presagia, en mi opinión, el temperamento del futuro. Una vez estuvo de moda y fue famoso, después ha sido casi olvidado. Pero su filosofía aún puede ejercer una influencia madura y humanizadora sobre nuestra era»[16].

Incluso en una exposición tan breve como la que he esbozado en este apéndice hay algo que inevitablemente salta a la vista: entre los escritores influidos por Schopenhauer se encuentran muchos de los más importantes que han surgido desde su época. Tolstoy, Turgenev, Zola, Maupassant, Proust, Hardy, Conrad, Thomas Mann; estas figuras, que abarcan las literaturas de cuatro lenguas diferentes y de tradiciones culturales sumamente diversas, se encuentran sin duda entre los mayores gigantes de la literatura de los últimos cien años o más. Hubiera podido añadir más nombres de escritores de la misma categoría igualmente influidos por Schopenhauer, aunque en menor medida. Por ejemplo, en la nota 22 del capítulo 9 expuse la razón por la que pensaba que la doc-

[15] Thomas Mann, *Essays de Tres décadas*, págs. 408-409.
[16] *Ibid.*, pág. 409.

trina schopenhaueriana salía a relucir en la poesía de T. S. Eliot. Es indudable que la expresión «objetivo correlativo», que suele atribuírsele a Eliot, aparece en Schopenhauer[17], y como he demostrado, Eliot había estudiado a Schopenhauer. También se reconocen rasgos de influencia schopenhaueriana, directa o indirecta, en la obra de Rilke y Pirandello.

Lo que es más, Schopenhauer no sólo ejerció influencia sobre los gigantes de la literatura mundial: muchas figuras menores, aunque algunas de ellas más leídas, también reflejan su influencia. Claro ejemplo de ello es Somerset Maugham, cuyo mejor relato breve bien puede pasar a la historia: su biógrafo nos cuenta que estudió a Schopenhauer cuando estuvo en la universidad de Heidelberg, que Schopenhauer le influyó más que ningún otro filósofo y que ello afectó profundamente a su modo de vivir[18]. La influencia de Schopenhauer no afecta tan sólo a escritores ya fallecidos. Me he limitado a citar ejemplos de escritores fallecidos porque su calidad es menos controvertida que la de los vivos; pero sospecho que la influencia de Schopenhauer sobre los grandes escritores aún sigue vigente. Cuando conocí a Borges hace tiempo y le comenté que iba a empezar a escribir un libro sobre Schopenhauer, se entusiasmó y empezó a contarme atropelladamente lo mucho que Schopenhauer había supuesto para él. Me contó que fue el deseo de leer a Schopenhauer en el original lo que le movió a estudiar alemán; y que cuando la gente le preguntaba por qué nunca había intentado exponer de un modo sistemático la visión del mundo subyacente en sus obras, dada su afición a las estructuras complejas, él contestaba siempre que no lo hacía porque Schopenhauer ya lo había hecho.

En general, especialmente si tenemos en cuenta el caso de Wagner, tengo la sensación de que la influencia de Schopenhauer sobre artistas de primera fila supera a la de ningún otro filósofo posterior a él, y tal vez incluso a la de ningún otro filósofo desde los antiguos griegos. La influencia de Marx ha sido incuestionablemente más amplia y la cantidad de obras de arte marxistas es incomparablemente superior, pero los únicos artistas que, en mi opinión, son verdaderamente importantes y que también han tenido una relación intelectualmente seria con la filosofía marxista son Brecht, Neruda, Malraux y Sartre, y estos autores son menos y de menor categoría que los que he mencionado hasta ahora. La filosofía marxista exige que el arte marxista sirva como instrumento del cambio social, y por tanto el arte resultante es de vigencia meramente inmediata, cercano en el mejor de los casos al periodismo

---

[17] *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente.*

[18] Ted Morgan, *Somerset Maugham*, págs. 24, 25 y 615.

de alta calidad y al análisis social, y en el peor de los casos a la arenga multitudinaria y a la propaganda. Para un verdadero artista tiene que ser muy difícil suscribir durante mucho tiempo la filosofía marxista, dado que su materialismo y su negación de lo noumenal son contrarios a la experiencia directa.

Apéndice VIII

Conjetura sobre Dylan Thomas

Creo que todos los estudiosos de Dylan Thomas (1814-1953) están de acuerdo en que este artista se dio a conocer con un poema que escribió y publicó cuando aún no había cumplido los veinte años[1]. Es un poema breve de cuatro estrofas y dos versos conclusivos. Las dos primeras estrofas son:

The force that through the green fuse drives the flower
Drives my green age; that blasts the roots of trees
Is my destroyer.
And I am dumb to tell the crooked rose
My youth is bent by the same wintry fever.

The force that drives the water through the rocks
Drives my red blood; that drives the mouthing streams
Turns mine to wax.
And I am dumb to mouth unto my veins
How at the mountain spring the same mouth sucks.

[La fuerza que a través de la mecha verde guía a la flor
guía mis años verdes; la que corrompe las raíces de los árboles
es mi destructora.
Y estoy mudo para decirle a la rosa encorvada
que la misma fiebre invernal comba mi juventud.

[1] El manuscrito está fechado a 12 de octubre de 1933, y el poema se publicó el mismo año. William York Tindall escribe en *A reader's Guide to Dylan Thomas* (pág. 48): «Este poema hizo famoso a Thomas.» Clark Emery dice en *The World of Dylan Thomas* (pág. 269): «Este es el poema que marcó el comienzo de su trayectoria»; y en la misma página se cita la afirmación de William Empson: «A partir de ese día se convirtió en un poeta famoso.»

La fuerza que guía el agua a través de las rocas
guía mi sangre roja; la que seca las corrientes que desembocan
convierte las mías en cera.
Y estoy mudo para revelar a mis venas
que la misma boca absorbe el manantial de la montaña.]

Esto recuerda sorprendentemente a un párrafo en el que Schopenhauer afirma que el lector que lo haya comprendido «no sólo reconocerá esta propia esencia, la voluntad, en los fenómenos semejantes al suyo, como los demás hombres y los animales, sino que una reflexión sostenida le convencerá de que la fuerza que palpita en las plantas y los vegetales y aun la que da cohesión al cristal, la que hace girar a la aguja magnética hacia el polo Norte, aquella que brota al contacto de metales heterogéneos, la que se revela en las afinidades de los átomos como fuerza de atracción y repulsión, de unión y separación y hasta, en último término, la pesantez que tan poderosa se manifiesta en toda clase de materia y que atrae la piedra hacia la tierra y la tierra hacia el sol, todas estas cosas que sólo son diferentes en cuanto a fenómenos pero que esencialmente son lo mismo»[2]. Ocho páginas después encontramos un párrafo que contiene algunas de esas imágenes y que comienza «Si consideramos luego, con mirada investigadora, el impulso poderoso e incontenible con el cual se precipitan las corrientes de agua en los abismos» y termina: «no nos costará un gran esfuerzo de imaginación reconocer aún a tan gran distancia a nuestro propio ser»[3].

No sólo hay en el poema una repetición retórica de «la fuerza» y «la fuerza que», y las mismas imágenes de plantas que palpitan a través de sus raíces y de torrentes montañosos que arrastran rocas: lo que Thomas y Schopenhauer expresan es idéntico, a saber, que hay una sola fuerza que constituye e impulsa a todas las cosas que están en el mundo, ya sean animadas o inanimadas, y que coincide con lo que constituye nuestra naturaleza interna de seres humanos. Estas similitudes podrían ser coincidencia, pero son demasiadas para que esto parezca probable. Más bien da la sensación de que hay una conexión —especialmente si se tiene en cuenta que esa conexión pudo ser producida por la admiración que Thomas sentía por Hardy.

Esta admiración era apasionada. Como señala Vernon Watkins en su introducción a *Dylan Thomas: Letters to Vernon Watkins* (pág. 17): «Hardy era su poeta favorito del siglo.» Sabemos que Dylan Thomas leyó a Hardy cuando aún iba al colegio[4]. Sabemos también que todo lo que leyó en sus primeros años de escritor se plasmó directamente en su

---

[2] *El mundo como voluntad y representación*, i 97-98.
[3] *El mundo como voluntad y representación*, i 104.
[4] Véase *The Craft and Art of Dylan Thomas* (pág. 22) de William T. Moynihan.

obra. «"Los escritores que influyeron en mis primeros poemas y cuentos fueron sencillamente todos los escritores que leí en aquel periodo", le confesó Thomas a un estudiante en 1951. Rara vez fue tan sincero. Particularmente notoria es la influencia narrativa de Thomas Hardy y A. E. Housman...»[5]. Teniendo en cuenta que el joven Dylan Thomas fue un gran lector y que sintió esa profunda admiración por Hardy, no es extraño pensar que tuvo que leer muchas cosas *sobre* Hardy; por el contrario ello es de esperar (no puedo evitar recordar, por ejemplo, que a esa edad yo mismo devoraba la poesía de T. S. Eliot y cualquier libro o artículo sobre él que cayera en mis manos). Si lo hizo, es seguro que encontró escritos sobre la relación entre Hardy y Schopenhauer. Por aquel entonces había relativamente pocos libros acerca de Hardy, pero uno de ellos publicado en 1924 afirmaba: «Actualmente todas las personas interesadas por el tema parecen reconocer unánimemente que existe una afinidad intelectual muy estrecha entre Arthur Schopenhauer y Thomas Hardy»[6]. Este hecho por sí solo bien pudo animar al voraz lector que fue el joven Dylan Thomas a sacar los volúmenes de Schopenhauer de una biblioteca.

Pero tal vez hayamos acertado más al citar la obra de Ernest Brennecke *Thomas Hardy's Universe*. Ese libro expone un análisis apasionado de la relación entre Hardy y Schopenhauer, e incluye muchas citas del filósofo. En particular, se basa en el concepto de «voluntad inmanente» que Hardy tomó de Schopenhauer y *del que trata el poema de Dylan Thomas*. Este libro en concreto es aquel de todos los dedicados a la obra de Hardy al que Thomas pudo acceder más fácilmente durante aquella época y, lo que es más importante, incluye dos citas extensas de Schopenhauer ya en el primer capítulo (págs. 28-29). Teniendo en cuenta todo ello, me parece menos improbable que Dylan Thomas hubiera leído al menos una cita del libro de Brennecke, si no directamente a Schopenhauer, que el hecho de que la existencia de esa correspondencia a diferentes niveles entre su poema y Schopenhauer sea una mera coincidencia.

---

[5] *Ibid.*, pág. 23.

[6] Ernest Brennecke, *Thomas Hardy's Universe*, pág. 14.

Apéndice IX

Errores de interpretación de la filosofía de Schopenhauer

Es indudable que en la interpretación de las obras de casi todos los filósofos importantes existen confusiones. Y no son sólo los estudiantes los que caen en ellas. En muchas ocasiones se las atribuyen a los estudiantes profesores en cuyas obras también aparecen. La autoridad que ello les confiere hace que resulten difíciles de eliminar.

A continuación expondré un ejemplo que no tiene nada que ver con Schopenhauer en principio (aunque tal vez sí indirectamente). Se trata de Hume y el problema de la inducción. Es frecuente encontrar escrita la afirmación de que Hume formuló el problema lógico de la inducción. Pero eso no es del todo cierto. Hume argumentó de un modo inusualmente claro y explícito que era imposible que existiera la inducción en ningún sentido lógico de la expresión. En el breve resumen que escribió de su *Tratado de la naturaleza humana* afirma: «Concluimos que las mismas causas, en las mismas circunstancias, siempre producen los mismos efectos. Tal vez ahora sea conveniente analizar qué es lo que nos hacer llegar a semejante conclusión de consecuencias infinitas...» y a continuación, después de exponer su célebre argumento de que esta suposición nuestra se basa en un condicionamiento psicológico originado por una asociación de ideas acostumbrada, y no en la existencia de una vinculación lógica entre las premisas y las conclusiones, termina con las palabras: «Por tanto, no es la razón lo que conduce nuestras vidas, sino la costumbre. Sólo ella hace que la mente en todas las circunstancias suponga que el futuro haya de ser conforme al pasado. Por fácil que parezca este paso, la razón jamás sería capaz de llevarlo a cabo, ni en toda la eternidad.» Quiero llamar la atención sobre esta

últimas palabras: *«la razón jamás sería capaz de llevar a cabo, ni en toda la eternidad»* el salto inductivo. Hume está afirmando aquí, del modo más claro posible, que no es cierto que exista una relación lógica que, desgraciadamente, no hayamos descubierto aún. Esta afirmando que no existe ninguna relación lógica que descubrir. Cree que hemos confundido otro tipo de relación con una relación lógica.

Si mis conocimientos y mi entendimiento no me engañan, hasta ahora nadie ha rebatido convincentemente a Hume en este punto. Sin embargo, muchos encuentran que es psicológicamente imposible aceptar lo que dice. Asumen que *tiene que* existir la lógica inductiva, a pesar de que Hume parece haber demostrado que no es así, y a pesar de que son incapaces de rebatir sus argumentos. De modo que se embarcan en la búsqueda del fundamento lógico de la inducción, y consideran que Hume les ha encomendado esa tarea. Por ello se afirma que Hume planteó el problema de la inducción. Durante dos siglos y medio nadie ha encontrado una solución a este problema. Personalmente creo que el problema no existe. Y la razón por la que creo que no existe es que encuentro que los argumentos de Hume son convincentes. Si Hume tiene razón, no debemos plantearnos el problema de cómo dar validez a la lógica inductiva, porque no existe una *lógica* inductiva.

Citaré otro ejemplo de Hume antes de pasar a Schopenhauer. Suele decirse que, para Hume, la conexión causal en el mundo empírico no consiste más que en una relación constante: por ejemplo, A. J. Ayer afirma: «La causalidad no es más que lo que Hume originalmente dijo que era, a saber, relación constante, y es algo puramente contingente»[1]. Pero si leemos lo que Hume dice a este respecto, comprendemos que es exactamente lo contrario: él afirma que la relación constante no puede constituir por si misma una relación causal, y sin embargo es todo lo que podemos observar en los casos de eso que llamamos conexión causal. Para Hume, es el hecho de que la relación causal no pueda ser simplemente una relación constante lo que constituye un problema. Al parecer nuestro concepto de causa carece de base empírica, y sin embargo sin ese concepto no podemos formarnos siquiera el concepto de un mundo empírico. Fue este argumento lo que despertó a Kant de su sueño dogmático. En su introducción a los *Prolegomena,* Kant afirma que toda su *Crítica de la razón pura* es un intento de solucionar el problema de Hume «en todas sus consecuencias». Asi, fue inicialmente el argumento de Hume de que nuestro concepto de causalidad carece de base empírica lo que le condujo a Kant a elaborar su doctrina de que el concepto de causa es un concepto que aportamos a la experiencia *a priori,* y por tanto no es un concepto derivado de la experiencia y por

[1] Véase Bryan Magee, *Los grandes filósofos* (Madrid, Ed. Cátedra, 1990) pág. 343.

ello mismo no sólo carece de justificación empírica sino que no podría tenerla y ni siquiera la necesita.

Como he dicho, existen muchos errores de este tipo en la interpretación de las obras de la mayor parte de los grandes filósofos. Prestaría un servicio inestimable a la filosofía aquel que los reuniera en un libro en un intento de eliminarlos para siempre.

La razón por la que he comenzado con dos ejemplos de un filósofo distinto a Schopenhauer es en parte que he querido dejar claro que en este aspecto Schopenhauer no es un caso especial. Pero tengo también otra razón. Hay una línea directa de sucesión de Hume a Kant y de Kant a Schopenhauer, y estos dos últimos así lo comprendieron. Por tanto, si alguien interpreta mal un problema planteado por Hume que Kant trató de resolver, interpretará mal necesariamente ese aspecto de la obra de Kant. Y si Schopenhauer incorpora ese aspecto de la obra de Kant a su propia obra, el error de interpretación afectará incluso a Schopenhauer. Esto es lo que ocurre al menos con el segundo de los dos ejemplos de Hume.

Pasemos a Schopenhauer. Consideraba que su obra corregía y completaba la de Kant, de modo que, bien mirado, no existe una filosofía kantiana y una filosofía schopenhaueriana, sino una única filosofía kantiano-schopenhaueriana que, según él, nos acerca tanto como es posible a la verdad acerca de la naturaleza última de las cosas. Schopenhauer pensaba, como muchos otros desde entonces, que el mayor logro de Kant había sido la comprensión de que todas nuestras percepciones y nuestros conceptos dependen y están condicionados por el aparato que los hace posibles. Sólo podemos percibir, experimentar y conocer en virtud de nuestro sistema sensorial y nuestro sistema nervioso. Nuestras experiencias y nuestros conocimientos sólo pueden tener las formas que esos sistemas les dan. Sólo podemos conocer las cosas tal y como se nos presentan y sólo como *pueden* presentarse ante nosotros. Nos es radicalmente imposible conceptuarlas como son en sí mismas, independientemente de como las experimentamos. De modo que lo único que conocemos es la apariencia: hay un mundo de cosas como son en sí mismas, y un mundo de cosas como se nos presentan. Dado que Kant denominó el mundo de las cosas como son en sí mismas «nóumeno», y el mundo de las cosas como se nos presentan «fenómenos», es importante que aquellos educados en una tradición filosófica diferente y acostumbrados a utilizar determinadas palabras de un modo diferente no pierdan de vista el hecho de que cuando él y Schopenhauer hablan de «el mundo de los fenómenos» se refieren al mundo ordinario de los objetos físicos, de sentido común, de la ciencia, el mundo en su conjunto, tal y como lo conocemos, lo que solemos llamar «mundo empírico».

Schopenhauer tomó de Kant la distinción entre el mundo de los fe-

nómenos y el nóumeno y basó toda su filosofía en ella. Pero argumentó —y para lo que ahora nos interesa no necesito insistir en esos argumentos— que la posibilidad misma de la diferenciación (como la posibilidad del tiempo y del espacio y la relación causal) no existe más que dentro del mundo de los fenómenos, de modo que lo noumenal, sea lo que sea, ha de ser indiferenciado. Sea lo que sea, lo que está fuera el ámbito del conocimiento posible presentando cosas ante nuestros sentidos y nuestras mentes ha de ser por decirlo de alguna manera «uno», pero sólo en el sentido de que el concepto de unidad, a diferencia de cualquier otro, carece de apoyo. Schopenhauer deja esto claro, pero a continuación pasa a adoptar libremente la costumbre de referirse a lo noumenal como «uno e indiferenciado». No sabemos lo que es lo noumenal, afirma, pero *sea lo que sea* podemos estar seguros de que ha de ser uno e indiferenciado.

El error de interpretación más elemental y más importante que existe en torno a la filosofía de Schopenhauer y que además posee dos facetas consiste en la idea de que, contradiciendo a Kant, Schopenhauer afirma que podemos conocer directamente el nóumeno y que lo que aprehendemos directamente del nóumeno es la voluntad, voluntad tal y como la experimentamos en forma de la voluntad de vivir, y también, afirman algunos, en forma de la actividad volitiva cotidiana, nuestras acciones normales como agentes humanos. El modo más claro de aclarar este error doble es dejar claro el concepto de voluntad de Schopenhauer, y después proceder a la inversa.

En primer lugar, Schopenhauer siempre tiene presente la distinción entre voluntad como designación del nóumeno y *voluntad* como designación de su apariencia o manifestación en el mundo de los fenómenos. Cuando habla de que la voluntad «se manifiesta», o de «los fenómenos de la voluntad», se está refiriendo al segundo concepto de voluntad, no al primero. Supongo que si se lee su obra con detenimiento y con dedicación esta distinción está bastante clara. En segundo lugar, cuando habla de la voluntad tal y como se manifiesta en el mundo de los fenómenos advierte a sus lectores una y otra vez que no han de confundir esta voluntad con la voluntad humana o con ningún otro tipo de proceso consciente. Por ejemplo en un párrafo (*El mundo como voluntad y representación*, volumen i, capítulo 54) afirma: «La voluntad, considerada puramente en sí misma, está desprovista de conocimiento, y no es más que un impulso ciego, irresistible, como lo encontramos en seres de naturaleza inorgánica y vegetal, y en sus leyes.» Insiste una y otra vez en que la voluntad de los fenómenos, aunque sea una fuerza, no tiene nada que ver con la vida (sólo casualmente). Por ejemplo, en el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*, capítulo 23, afirma: «Un aspecto esencial de mi enseñanza es que la manifestación de una voluntad, en forma de fenómenos, tiene tan poco que ver con la

vida y con la organización como con el conocimiento, y que por lo tanto lo inorgánico también tiene una voluntad.» Nadie que de verdad preste atención a esos párrafos —que son muy numerosos— puede creer que Schopenhauer identifique incluso la voluntad de los fenómenos, dejando de lado la voluntad metafísica, con cualquier aspecto de la vida, aun menos con la experiencia humana o la conciencia.

Por el contrario, Schopenhauer consideraba la voluntad en todos sus sentidos como algo más bien corpóreo que mental. Para él la voluntad metafísica se ha manifestado en forma de materia (que es la voluntad de los fenómenos), y después, dentro del mundo de los objetos materiales, algunos de esos objetos han desarrollado mentes. De modo que incluso la voluntad metafísica está más cerca de la materia que de la mente. La materia está entre la voluntad metafísica y las mentes, y es una precondición necesaria de la mente. La voluntad metafísica es primaria, la materia es secundaria y las mentes son terciarias. Como dice en un determinado párrafo, «la voluntad es la sustancia del hombre, el intelecto y el accidente; la voluntad es la materia, el intelecto es la forma...». En otro de sus libros *Sobre la voluntad en la naturaleza*, escribe: «Soy el primero que ha insistido en que la *voluntad* ha de atribuirse a todo lo que no tiene vida y es inorgánico. Pues, para mí, la voluntad no es como se ha asumido hasta ahora, un accidente del conocimiento y por lo tanto de la vida; la vida misma es manifestación de la voluntad. El conocimiento, por el contrario, es en realidad un accidente de la vida, y la vida de la materia. Pero la materia misma es sólo la perceptibilidad de los fenómenos de la voluntad.»

Es fundamental para toda la filosofía de Schopenhauer el hecho de que la materia es la manifestación del nóumeno en el mundo de los fenómenos. La voluntad, dice en otro párrafo, «se manifiesta como impulso ciego y como lucha desprovista de conocimiento en la totalidad de la naturaleza, en todas las fuerzas originales. Le corresponde a la física y a la química estudiar estas fuerzas y familiarizarse con sus leyes». En otras palabras, el mundo físico que constituye el objeto de la física y la química es la manifestación de la voluntad metafísica. Es la voluntad noumenal en el mundo de los fenómenos. Es la voluntad de los fenómenos.

Me gustaría llamar la atención sobre el hecho de que estas citas no están tomadas de una parte concreta de la producción de Schopenhauer. Es cierto que la primera y la última tomadas ambas del volumen primero de *El mundo como voluntad y representación*, pero están tomadas de párrafos separados por más de cien páginas, y no tratan del mismo tema. La segunda cita está tomada del volumen segundo, y la tercera de otro libro. De manera que no se puede negar que Schopenhauer reitere esta advertencia en diferentes contextos. Podría aportar muchas más citas para corroborar esta observación, citas tomadas de párrafos que

en ningún caso serían consecutivos ni cercanos a los que he citado. En un lugar afirma: «Pienso que el que el fundamento de la realidad de las cosas es voluntad sin conocimiento» (*El mundo como voluntad y representación,* volumen 2, capítulo 21). En otro afirma: «Tan pronto, como quede *abolido* el conocimiento, el mundo como representación, no quedará nada en general sino mera voluntad, impulso ciego» (*El mundo como voluntad y representación,* volumen 1, capítulo 34). Y aún en otro dice: «La voluntad como cosa en sí constituye la naturaleza íntima, verdadera e indestructible del hombre; sin embargo en sí misma *carece de conciencia*» (*El mundo como voluntad y representación,* volumen 2, capítulo 19).

De modo que si se lee la obra de Schopenhauer detenidamente no hay posibilidad de caer en este error. La voluntad como tal no tiene nada que ver, insisto, nada, con la agencia humana o ningún tipo de experiencia consciente. No tiene nada que ver con la personalidad ni con la vida. No tiene nada que ver con metas, objetivos deseos, necesidades, intenciones. Hay tanta voluntad en el agujero negro como en un ser humano. La voluntad está en nosotros porque está en todas las cosas. Nos *constituye* como constituye todas las cosas. Pero no es directamente accesible a nuestro conocimiento. Es cognoscible por nosotros sólo a través de sus manifestaciones en el mundo de los fenómenos. Por supuesto, algunos de los objetos físicos en los que se manifiesta son seres humanos, y todos nosotros tenemos un conocimiento directo de uno de estos objetos físicos desde dentro; pero ni siquiera eso es conocimiento de la cosa en sí como la concibe Kant. Schopenhauer es también claro y explícito a este respecto. Da tres razones importantes para ello.

En primer lugar nuestro sentido íntimo está inmerso en la dimensión del tiempo. El tiempo es en realidad su forma misma. Y el tiempo, según Kant y Schopenhauer, sólo puede ser un rasgo del mundo de los fenómenos. Por tanto, nuestro conocimiento de nosotros mismos desde dentro sigue siendo sólo conocimiento de los fenómenos.

En segundo lugar, el conocimiento que tenemos de nuestros yos íntimos es a la vez parcial y superficial. Varias décadas antes que Freud, Schopenhauer argumentó que nuestras vidas íntimas nos son en su mayor parte desconocidas, y que nuestras decisiones, nuestras acciones, o nuestro discurso y nuestros mismos pensamientos poseen una motivación en su mayor parte inconsciente. Pero esto significa que el conocimiento íntimo no es más que conocimiento de la superficie de las apariencias. No es conocimiento de las cosas como son en sí mismas. Es conocimiento de fenómenos, no conocimiento de nóumenos.

En tercer lugar, todo tipo de conocimiento implica diferenciación, ya que siempre implica una dualidad, a saber, una estructura sujeto-objeto: ha de haber algo conocido y algo que conoce. Incluso el conoci-

miento de sí implica un yo que conoce y un yo que es conocido. Pero la diferenciación, según Schopenhauer, sólo puede darse en el mundo de los fenómenos. Por lo tanto el conocimiento de uno mismo sigue siendo sólo conocimiento de los fenómenos.

Dentro del contexto de estos tres argumentos escribe: «Conocimiento, pluralidad e individualización caen en un mismo plano, pues se condicionan entre sí. Debe concluirse de ello que, más allá del fenómeno, en el verdadero ser en sí de todas las cosas, al que son extraños el tiempo y el espacio, y por lo tanto la pluralidad, no puede existir ningún conocimiento... En consecuencia el "conocimiento de las cosas en sí mismas" en el sentido estricto de la expresión, sería imposible, porque donde empieza el ser en sí de las cosas, termina el conocimiento y el conocimiento le concierne primaria y esencialmente al mundo de los fenómenos» (*El mundo como voluntad y representación*, volumen 2, capítulo 22).

El hecho es que Schopenhauer está completamente de acuerdo con Kant en que podemos conocer cómo es la cosa en sí, ni siquiera mediante nuestro conocimiento íntimo. Todo nuestro conocimiento, incluso nuestro conocimiento íntimo es, y sólo puede ser, conocimiento de los fenómenos. Y Schopenhauer no sólo no contradice a Kant en cuanto a la incognoscibilidad de la cosa en sí, sino que *a fortiori* no identifica la voluntad metafísica con ningún aspecto de la experiencia humana.

Teniendo en cuenta todo ello, podría preguntarse: «¿Por qué utilizó Schopenhauer la palabra *Wille*, «voluntad», para designar el sustrato metafísico de las cosas? ¿No es él en último término el responsable de toda esta confusión?».

La respuesta es: «Sí, él es el responsable».

Puede alegarse en su defensa que consideraba que la cuestión de la elección de una palabra era un problema irresoluble. Pensaba que este problema de nomenclatura se debía precisamente al hecho de que el nóumeno está fuera del mundo de la experiencia, y por lo tanto cualquier nombre que le demos es arbitrario, un mero sustituto de *x*. La palabra *Wille* no fue siquiera la primera palabra que eligió. Antes eligió *Kraft*, «fuerza». Pero después de muchas dudas rechazó *Kraft* basándose en que su principal connotación como término técnico pertenecía al reino de las ciencias naturales y que estas corresponden exclusivamente al mundo de los fenómenos. Lo que le llevó a recurrir a *Wille* fue la siguiente consideración.

Todo lo que hay en el mundo material puede transmutarse en energía; Kant (con cierta indecisión) y Schopenhauer (tajantemente) llegaron a esta conclusión mediante el análisis epistemológico cientos de años antes de que los físicos hicieran lo que ellos mismos consideran su descubrimiento revolucionario. Esto significa que el nóumeno incog-

noscible e indiferenciado se manifiesta en forma de un fenómeno que sólo *dentro del mundo de los fenómenos* se diferencia en los innumerables objetos en movimiento que constituyen el mundo material del tiempo y el espacio. Por lo tanto la energía es, podríamos decir, el fenómeno en su forma más pura, el fenómeno en la manifestación más inmediata y como tal aún indiferenciada del noúmeno, y por lo tanto *el fenómeno en su fase más cercana al nóumeno.* La energía es algo que en nuestra experiencia se manifiesta no sólo en los movimientos de los cuerpos materiales externos a nosotros, sino también en los movimientos de nuestros propios cuerpos. En el caso de los cuerpos externos a nosotros inferimos la presencia de energía de los movimientos de dichos cuerpos, pero en el caso de nuestros cuerpos experimentamos esa energía o impulso directamente desde dentro. No es el fenómeno sino nuestro modo de conocerlo lo que difiere en los dos casos. En el segundo, tenemos la experiencia inmediata de dicho fenómeno, como elemento de la voluntad en la actividad volitiva, como carga que dirige el sentimiento, la emoción, el pensamiento, el deseo, la memoria, incluso la inclinación o el estado de ánimo más vago. Su forma más extremada y a la vez irreductible es, en la adversidad, la voluntad de vivir. Ese es pues el punto en el que tenemos experiencia directa del fenómeno en su forma más cercana al nóumeno, el punto, como lo expresa el propio Schopenhauer, en el que el nóumeno se nos presenta bajo el más ligero de los velos. De modo que optó por el objeto de esa fase de nuestro conocimiento, *Wille,* para nombrar el nóumeno. Es todo lo que podemos acercarnos a él, por decirlo de alguna manera. En el capítulo 7 del volumen primero de *El mundo como voluntad y representación* afirma explícitamente que llama al nóumeno *Wille* «basándose en la más inmediata de sus objetivaciones». Pero incluso después de haber llegado a este punto Schopenhauer trata de evitar la confusión. «Incluso después de este paso último y extremo», afirma, «puede plantearse la pregunta de qué es en sí esa voluntad que se manifiesta en el mundo». Y continúa: «Esta pregunta no podrá contestarse *jamás* [la cursiva es de Schopenhauer, no mía] porque, como he dicho, el hecho de ser conocido, por sí mismo, es incompatible con el ser en sí, y todo lo que es conocido es, como tal, sólo fenómeno.» Pido perdón por repetir estas últimas palabras: «...todo lo que es conocido es, como tal, sólo fenómeno».

Estos fragmentos descartan toda posible interpretación de que Schopenhauer afirmara que podíamos llegar a un conocimiento directo del nóumeno. Repite una y otra vez que no es así, y no se me ocurre cómo hubiera podido ser todavía más explícito sobre este asunto. Afirma que precisamente porque no podemos tener un conocimiento directo del nóumeno «no puede existir una palabra que describa» el concepto. Y, como ya he dicho, se decidió por el término *Wille* después de haber descartado otra posibilidad. Pero mismo después de todo ello, al

final, hace la siguiente advertencia: «Todo el que no sea capaz de llevar a cabo la extensión necesaria del término voluntad se sumirá en una confusión perpetua» (*El mundo como voluntad y representación,* volumen I, capítulo 22).

También son estas sus propias palabras, no las mías. Pero la confusión ha sido constante. No sólo muchos lectores de Schopenhauer sino también algunas personas que han escrito sobre él han pasado por alto el hecho de que a lo largo de toda la discusión que acabamos de repasar establece una diferenciación entre dos tipos diferentes de conocimiento del fenómeno. No dice que nuestra experiencia de nuestra propia voluntad sea conocimiento directo de una cosa como es en sí, sino que es *conocimiento directo del fenómeno,* si por «directo» entendemos conocimiento desde dentro, que es lo opuesto al conocimiento «indirecto», desde fuera. El hecho de que nuestros cuerpos sean objetos materiales significa inevitablemente que son fenómenos. El conocimiento del cuerpo humano es conocimiento desde dentro de un fenómeno desde dentro. Lo especial de la situación de cada uno de nosotros es que sólo existe un fenómeno que podamos conocer desde dentro. Todos los demás fenómenos podemos conocerlos sólo desde fuera. Schopenhauer pensaba que Kant no había sabido comprender esto ni sacar las conclusiones que ello tenía para su teoría del conocimiento. Nuestro conocimiento de nosotros mismos desde dentro es el conocimiento de un objeto material de sí mismo desde dentro. El hecho de que sea un conocimiento no sensorial significa que podemos tener un conocimiento de un objeto material que no se deriva de la experiencia sensorial. Esto constituye una excepción única dentro de la epistemología de Kant, y podría tener consecuencias fundamentales para nuestra comprensión de la naturaleza de los objetos físicos en general —consecuencias que Schopenhauer desarrolla. De hecho este es el paso fundamental de su contribución original a la filosofía.

El fragmento más importante en que se basa este error de interpretación en el capítulo 18 del volumen 2 de *El mundo como voluntad y representación:* «el principal resultado al que llegó Kant puede resumirse del siguiente modo: "Todos los conceptos que no tengan como base una percepción en el espacio y en el tiempo (percepción sensorial), o en otras palabras, que no hayan sido deducidos de una percepción, son absolutamente vacíos, es decir, no nos aportan ningún conocimiento. Pero dado que la percepción sólo puede proporcionarnos fenómenos, no cosas en sí, no tenemos absolutamente ningún conocimiento de las cosas en sí." Admito esto en todos los casos salvo en el caso del conocimiento que todos tenemos de nuestra propia voluntad». La palabra «esto» en «admito esto en todos los casos salvo en el caso del conocimiento que todos tenemos de nuestra propia voluntad» se refiere no a la imposibilidad del conocimiento de las cosas en sí, sino a la vacuidad

de todos los conceptos no basados en percepciones espacio temporales. La siguiente frase lo deja bien claro: «Este [es decir, el conocimiento que todos tenemos de nuestra propia voluntad] no es ni una percepción (dado que toda percepción es espacial), ni es vacío; por el contrario, es más real que cualquier otro conocimiento... En realidad, nuestra *voluntad* es la única oportunidad que tenemos de comprender simultáneamente desde dentro cualquier acontecimiento que se manifieste externamente; en consecuencia, es la única cosa que nos es conocida de forma *inmediata,* y que no nos viene dada meramente como representación, como cualquier otro fenómeno. Ese es pues el dato capaz de convertirse en la clave de todo lo demás o, como ya he dicho, en la única puerta estrecha que conduce a la verdad.» Sin embargo, la siguiente frase demuestra que aquello a lo que Schopenhauer sigue refiriéndose es el mundo de los fenómenos, el mundo material: «En consecuencia, hemos de aprender a comprender la naturaleza desde nosotros mismos, no a nosotros mismos desde la naturaleza», y dos frases más adelante se confirma cuando dice: «¿Comprendemos mejor el movimiento de una bola que ha recibido un impulso que nuestro propio movimiento? Muchos creen que esto es así, pero yo creo que lo cierto es lo contrario.» A lo largo de todo el párrafo Schopenhauer ha estado refiriéndose por tanto a nuestro conocimiento de los objetos físicos (incluidos nosotros mismos), es decir, a nuestro conocimiento de los fenómenos. Ello es inconfundiblemente explícito en párrafos de este tipo cuando afirma: «El acto de voluntad es ciertamente el *fenómeno* más cercano y más claro [una vez más la cursiva es suya, no mía] de la cosa en sí; sin embargo se sigue de ello que si pudiéramos conocer los otros fenómenos del mismo modo inmediato e íntimo, nos veríamos obligados a considerarlos precisamente eso que la voluntad es en nosotros» (*El mundo como voluntad y representación,* volumen II, capítulo 18). Por supuesto, si fuéramos capaces de adquirir ese tipo de conocimiento de otros fenómenos, ello nos proporcionaría un conocimiento de los fenómenos más completo del que tenemos ahora. Lo que tendríamos que hacer sería aprehender directamente la energía que los constituye y los conduce, en vez de tener que inferir su existencia del movimiento de los objetos que percibimos externamente. Eso sería conocer todos los fenómenos del mismo modo en que conocemos, íntima y externamente, esos fenómenos que son nuestros cuerpos. Pero ya he citado tres argumentos propuestos por Schopenhauer, cada uno de los cuales por sí mismo sería decisivo, que explican por qué este conocimiento no es conocimiento del nóumeno.

Todos los escritores que han expuesto lo que yo califico de error de interpretación, sin excepción, que yo sepa, han destacado especialmente una cita de el volumen II de *El mundo como voluntad y representación.* Sacada de contexto, puede parecer ciertamente que afirma que la cosa en

sí puede ser conocida directamente. Pero en la página siguiente queda claro que expone esa idea como algo que a primera vista podía haberse considerado posible pero que en realidad no lo es. Los dos párrafos en cuestión aparecen en el capítulo 18, que se titula «Sobre la posibilidad del conocimiento de la cosa en sí», y los cito completos, la aparente afirmación, seguida de la aclaración que la descarta.

> Partiendo de la *representación,* nunca llegaremos más allá de la representación, es decir, del fenómeno. Por tanto nos quedaremos en el exterior de las cosas; nunca seremos capaces de penetrar en su naturaleza íntima, y de investigar lo que son en sí mismas, en otras palabras, lo que pueden ser en sí mismas. Hasta aquí estoy de acuerdo con Kant. Pero ahora, como contrapeso a esta verdad, he recalcado esa otra verdad de que no somos meramente el *sujeto conocedor,* sino que *nosotros mismos* nos encontramos entre esas realidades o entidades que necesitamos conocer, que *nosotros mismos somos la cosa en sí.* En consecuencia, disponemos de una vía de acceso a esa naturaleza íntima de las cosas *desde dentro,* cosa que no podemos hacer *desde fuera.* Es, por decirlo de alguna manera, un pasaje subterráneo, una alianza secreta que, como por arte de magia, nos sitúa a todos dentro de una fortaleza que de ningún modo hubiéramos podido conquistar desde fuera. La *cosa en sí,* como tal, puede entrar en la conciencia sólo de un modo directo, es decir, mediante *la conciencia que tiene la cosa en sí de sí misma...*

Hasta aquí se trata aparentemente de una afirmación clara. La cita suele detenerse en este punto. Pero en el siguiente párrafo vemos que, lejos de confirmar que ello sea así, Schopenhauer es el primero en reconocer que aunque efectivamente pueda parecer que es así, lo cierto es que no lo es.

> Es necesario recalcar, siempre lo tengo presente, que ni siquiera la observación íntima que tenemos de nuestra propia voluntad proporciona de ningún modo un conocimiento exhaustivo y adecuado de la cosa en sí. Ello sólo sería posible si se tratara de una observación puramente inmediata. Pero esa observación es originada por la voluntad, en virtud de su encarnación en un cuerpo, del desarrollo de un intelecto (necesario para sus relaciones con el mundo exterior), y del conocimiento que ese intelecto tiene de sí mismo en su conciencia de sí (el reverso necesario del mundo exterior)... De ahí que aun en el conocimiento íntimo siga dándose una diferencia entre el ser en sí de su objeto y la observación o percepción de ese objeto en el sujeto conocedor... Así pues, en este conocimiento íntimo la cosa en sí se nos presenta despojada ciertamente de muchos velos, pero aún no completamente desnuda...

Y después, en el siguiente párrafo, aparece una frase que ya he citado: «El acto de voluntad es ciertamente el *fenómeno* más cercano y más claro de la cosa en sí.» E insisto una vez más en que la itálica es de Schopenhauer, no mía.

De modo que a pesar de esa cita, a la que tanto se ha recurrido, mi argumento se mantiene, y el mismo Schopenhauer lo reafirma.

Las observaciones *ad hominem* por lo general están fuera de lugar en la filosofía, pero creo que una de las principales causas de este malentendido es que desde la época de Schopenhauer muchos filósofos —tal vez la mayoría— no han creído en la existencia de lo noumenal. Uno de los filósofos vivos más conocidos me dijo en una ocasión: «Sencillamente no sé que se entiende por noumenal.» Para estas personas, la distinción entre el nóumeno y el fenómeno no puede tener un contenido inteligible y supongo que tiene que ser difícil para ellos tenerla presente a lo largo de su lectura de la filosofía de Schopenhauer del modo en que él la tiene presente al escribir, aún más comprender todas sus aplicaciones detalladas y esenciales. Alimentan esta sospecha algunos de los comentarios que se han hecho acerca de las primeras ediciones del presente volumen *La filosofía de Schopenhauer*. Hice todo lo que pude por emular la claridad y la meticulosidad de Schopenhauer a la hora de tener presente esta distinción fundamental, y sin embargo muchos de mis lectores han interpretado determinadas afirmaciones que hago acerca del nóumeno como referidas al fenómeno. Por ejemplo, muchos han pensado que establezco una relación de igualdad entre lo noumenal y la energía, cuando lo que digo es que dado que para Schopenhauer el mundo de los fenómenos materiales, que es manifestación de lo noumenal, es enteramente reducible a energía —y dado que él mismo creía necesario dar a lo noumenal un nombre que no fuera meramente un sustituto de *x* a pesar de que cualquier nombre fuera irremediablemente inadecuado por cuanto que tendería a referirse al mundo de la experiencia posible— posiblemente hubiera sido mejor la palabra «energía» que la palabra «voluntad». El nóumeno no es energía, ni podría serlo nunca, de ningún modo.

Los filósofos del Círculo de Viena consiguieron tratar el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein como texto principal ignorando completamente su dimensión mística, sencillamente porque ésta no significaba nada para ellos. De un modo similar, los filósofos de la tradición analítica pueden escribir acerca de la filosofía de Schopenhauer ignorando su dimensión mística. Sin embargo, dicha dimensión es fundamental en el conjunto de su filosofía. Su afinidad con el hinduismo y el budismo, y con la tradición mística de todas las religiones se basa en ella. Sus obras están llenas de afirmaciones como «Más allá de nuestra existencia hay algo a lo que accedemos sólo mediante nuestra separación del mundo» o «La solución real, auténtica, del enigma del mundo ha de ser algo que el intelecto humano sea completamente incapaz de comprender y de concebir; de modo que si un ser de un orden superior viniera a explicárnosla, seríamos completamente incapaces de comprender ninguna de sus revelaciones»; y ¿qué sentido tendrían to-

das estas afirmaciones si el nóumeno fuera cognoscible? Partiendo de esa presunción sencillamente es imposible dar sentido a la filosofía de Schopenhauer.

Toda esta confusión se hubiera evitado si Schopenhauer hubiera expuesto la distinción —que de hecho aplica a lo largo de toda su obra— entre «conocer» y «saber de». Tal vez supuso que era algo sobradamente conocido, algo que se daba en la vida cotidiana. Es evidente que podemos saber muchas cosas acerca de personas a quienes no conocemos. Podemos saber muchas cosas acerca de objetos que no conocemos, leyendo catálogos de ventas obtenemos una información detallada de cosas que no conocemos. (Bertrand Russell distingue entre «conocimiento directo» y «conocimiento por descripción», y estas expresiones se aplican de modo general en la filosofía desde entonces.) En este contexto es importante recordar que esta distinción se aplica a nuestro conocimiento de las entidades abstractas así como a objetos materiales: puedo saber que la tercera sinfonía de Beethoven está escrita en Mi bemol, que se compone de cuatro movimientos, que dura aproximadamente tres cuartos de hora, que se interpretó por primera vez en 1805, y muchas más cosas, sin conocerla. Cualquiera de mis lectores que jamás haya escuchado la sinfonía sabe ahora esas cosas, pero las sabe sin conocer la sinfonía. La distinción, como digo, es absolutamente elemental, y resulta familiar en el habla cotidiana. Se aplica perfectamente a lo que Schopenhauer dice acerca del nóumeno. Pensaba que era imposible que los seres humanos tuvieran un conocimiento directo del nóumeno, por las razones que Kant ya había expuesto; pero a diferencia de Kant, pensaba que sí podíamos conocer una o dos cosas acerca de él, por ejemplo, que no es diferenciable, sino que ha de ser algo único a lo que no pueda aplicársele el concepto de diferenciación. Podría decirse que su filosofía trata de lo que podemos saber acerca del nóumeno, y de cómo nos es posible obtener ese conocimiento, sin dejar de insistir en que jamás conoceremos el nóumeno.

He llegado a la conclusión de que hubiera sido preferible que Schopenhauer, por las razones que él mismo especificó, no hubiera asociado el nóumeno con ningún concepto empírico, ya que independientemente de qué concepto empírico se elija, el resultado es que se asocia el nóumeno con un objeto cognoscible. Y esto es lo que ha motivado la falsa interpretación según la cual Schopenhauer afirma que el nóumeno puede ser conocido, y, lo que es más, describe lo que es. Lo mismo hubiera ocurrido con las palabras «fuerza», «energía», o cualquier otro concepto. Como ocurre con la palabra *Wille*, cualquier término que hubiera elegido aparecería a lo largo de toda la obra con al menos dos significados incompatibles: a veces designando el nóumeno, que no puede ser conocido, a veces designando un objeto que puede ser conocido y que es manifestación del nóumeno en el mundo de los fenóme-

nos. Quienes fueran propensos al error de interpretación siempre podrían señalar párrafos que aludieran a este segundo sentido y afirmar: «Schopenhauer utiliza este término para designar algo que puede ser conocido». En realidad, utiliza el término «voluntad» no en dos, sino en tres sentidos diferentes, dos que denotan algo cognoscible y uno denota algo incognoscible.

Varias personas, en un último intento de defender la falsa interpretación de Schopenhauer que estoy tratando de eliminar, me han planteado la siguiente pregunta: «Si su interpretación de Schopenhauer es correcta, ¿cómo es que él mismo asegura haber llevado a cabo un avance importante en relación a Kant?» Mi respuesta está clara. Schopenhauer creía haber demostrado que Kant se equivocaba al hablar de las cosas (en plural) como son en sí mismas. Pensaba que había demostrado que el nóumeno, fuera lo que fuera, tenía que ser uno e indiferenciado. Al hacerlo estableció un punto de conexión entre la filosofía occidental y la filosofía oriental. Como los pensadores hindús o budistas, pensaba que lo Uno era incognoscible e inefable, y como muchos budistas en particular creía que era impersonal. Como ambos, pensaba que lo Uno incognoscible se manifiesta ante nosotros en forma de este mundo de los fenómenos diferenciados, el mundo de los objetos físicos, incluidos nosotros, en el tiempo y en el espacio: el mundo de nuestra experiencia y nuestro conocimiento. A esta visión añadía que todos los contenidos de este mundo de los fenómenos son en último término traducibles a energía, de modo que es más preciso decir que el Uno incognoscible se manifiesta en el mundo cognoscible como una única entidad cuya distribución espacio temporal en formas sumamente variadas constituye este mundo. Pensaba que Kant se equivocaba al pensar que la comprensión y el conocimiento más profundos de que disponemos en este mundo de los fenómenos adopta la forma de conocimiento conceptual, ya que todo lo que realmente existe en él es particular, y los conceptos no pueden tratar de lo particular. Sin embargo, las percepciones sí, de hecho, los conceptos acerca del mundo exterior tienen contenido sólo en la medida en que se deriven de percepciones y puedan remontarse a ellas. La comprensión y el conocimiento más profundos de que disponemos se encuentran en las percepciones únicas, y aunque éstas no puedan comunicarse mediante conceptos, pueden transmitirse: mediante las obras de arte. En cuanto a la moral, está profundamente arraigada en la visión metafísica que he expuesto antes, en realidad, puede decirse que es la aplicación de la metafísica. El hecho de que todos los seres humanos sean fenómenos diferenciados de un Uno indiferenciado significa que en lo más profundo de nuestro ser somos idénticos. Esto explica la compasión, nuestra propensión a identificarnos los unos con los otros, de sentir con los demás, cosa que si fuéramos totalmente independientes los unos de los otros no

tendría razón de ser, y la compasión (y no la racionalidad, como había dicho Kant) es el fundamento de la ética. Nuestra intuición fundamental de que tratamos a los demás como desearíamos que nos trataran a nosotros está basada en la verdad metafísica de que todos somos uno.

Estas ideas constituyen un gran paso adelante en relación con Kant, si es que efectivamente es un paso en la dirección correcta, y hemos de pensar que Schopenhauer así lo creía, independiente de lo que creamos los demás. A esto sólo me gustaría añadir, tímidamente, que yo también creo que es un paso en la dirección correcta.

Apéndice X

Schopenhauer

De donde realmente somos, fuera de todo esto,
no podemos alcanzar más que una visión
restringida, a través de las cerraduras de la mente y los sentidos,
de la casa de un extraño. Hay cosas hermosas:
numerosos objetos de arte, esculturas y cuadros,
muebles, alfombras, y una superabundancia
de libros que jamás leeremos. Pero, además de todo ello,
están el espacio y la luz: la caída oblicua del sol
en nuestro campo de visión, sombras que cuelgan en el aire,
lo encarnan todo ante nosotros, haciéndolo casi, casi
tangible a la vista. Los fragmentos más triviales
de lo que discernimos nos afectan: un trozo de pared
que amarillea en un rincón, el borde
del marco de un cuadro. En ello, en la percepción concreta
única para nosotros y en el momento, está el núcleo
esencial de la verdad: la existencia de los objetos
es posible sólo en el ahora. Sólo en el presente
se puede ser, y todo nuestro conocimiento
está arraigado en esto: la reflexión, la inferencia, la razón
sólo pueden desarrollar lo que está aquí, no pueden añadirle nada.

Más allá —a través de una puerta entreabierta
al otro lado de la habitación, a lo largo de un pasillo—
guijarros de cantos de pájaros, suaves, redondos, centelleantes pero sujetos,
y arrebatados en el momento mismo en que caen
de una ventana. Desde donde nos encontramos
vemos de dónde vienen, indicios de un jardín

cuyos contornos son inconexos: el cielo, el revoloteo
de una mariposa en el viento, un horizonte verde,
la luz azul en torno a los árboles, hojas por encima,
sugestión de un espacio ilimitado que está fuera de la vista,
un pequeño espacio de todo. Esta insinuación
de animación y vida hace que sintamos la ausencia de ambas
dentro de la casa: las echamos de menos. La dimensión del tiempo
invade nuestras percepciones. Sabemos que varias generaciones
han nacido, vivido y muerto aquí.
¿A dónde han ido? Tal vez no fuera de su hogar.
Tal vez descubrieran, como nosotros, que no pertenecían a este lugar,
y, como nosotros, se descubrieran a sí mismos al final
fuera de la única casa que conocían. Nuestra condición
esencial es el desarraigo. Debemos reconocerlo para
comprender lo que somos.

La casa es por supuesto una creación humana: tiene que serlo,
y también todo lo que contiene. El jardín también.
Los damos por garantizado, encontrándolos ahí ya,
como si su existencia fuera independiente de nosotros.
Pero todo lo que nos rodea ha tenido que ser creado
por personas, con materiales que difícilmente
reconoceríamos, ni sabríamos nombrar en su forma pura.
No podemos imaginar cómo era todo cuando no había
nada aquí. Así como todo lo que nos rodea ha surgido,
sí, de la nada, del mismo modo, todo
volverá a la nada. Sólo fugazmente se hace
visible la nada. Esto es lo más difícil
de comprender: lo que hay aquí es una manifestación
de algo enteramente incomprensible, pero ese algo
es lo único que es verdaderamente real, y no la nada, como esto.
El material de nuestros yos íntimos, como el de todo lo demás,
es de donde venimos, y a lo que volvemos, es
atemporal y uno, un único principio
fuera de todas las determinaciones de los objetos,
la conexión causal y el espacio (son nuestras proyecciones
y no pueden ser más permanentes que nosotros).
El mejor modo de acercarnos a una idea de este algo
incognoscible es intuirlo directamente, sin
las representaciones del intelecto o del sentido,
actos de voluntad, agencia; somos objetos físicos
conocidos desde dentro y esto nos da
una idea de la naturaleza de todo lo demás
que es conocido desde fuera. Pero el acto de voluntad no es más que una clave.

no aquello mismo que nos descubre o nos revela: esto
es algo para lo que jamás puede haber un nombre
que no sea un simple sustituto de *x*,
porque es inconceptualizable. Lo único
que se puede decir es lo que no es —por ejemplo, no es
diferenciado en el espacio o en el tiempo.
No es consciente ni personal, no es conativo,
no está vivo ni está muerto, no es sustancial
ni insustancial; no tiene procesos: estos son
conceptos tomados de la experiencia, mientras
habita un reino, es el único reino que existe
fuera de todo esto, y no puede ser experimentado
desde dentro de la vida. No es ni varios, ni uno,
o tal vez se podría decir que es uno y no uno: es
uno, pero no en el sentido en que lo es cualquier cosa singular,
sino en el sentido de que no se le puede aplicar
la posibilidad de la pluralidad. Así, jamás podrá
conocer ni ser conocido, pues el conocimiento implica dualidad.
Lo único que puede hacer es ser, pero el ser, como tal,
en sí mismo, es incognoscible no sólo en
categoría de sentidos o entendimiento
sino en otras tampoco —ajeno
a todas las categorías— y por lo tanto fuera
de la aprehensión, de modo que un abismo separa
todo conocimiento, toda experiencia, toda percepción
fuera del ser, y no podemos cruzarlo
en esta vida. Estos son los dos dominios
de la vida y la muerte: aquí no hay nada, fenómeno;
el ser está en otra parte. Este mundo es y no es,
y por lo tanto, en último término, no es nada. Sólo el nóumeno
es. Pero lo que hay en torno a nosotros que forma una unidad con él
está en otro mundo, un mundo sin lenguaje,
conocimiento o *conciencia*, individualización
del yo o de nada. (Los budistas lo comprendieron,
no los filósofos). De modo que estamos ya ahí
pero no somos conscientes de él: la individualidad, el enclaustramiento
en el tiempo, en el espacio y en el objeto físico, nos alienan
de él. El objetivo propio de la actividad religiosa
es regresar al origen, es la reunificación
con lo que somos; pero esto implica trascender
el yo. De ello se sigue el hecho sorprendente
de que casi todos los místicos en casi todas las religiones
han dicho y hecho las mismas cosas —han tratado de negar el yo,
de someter su propia voluntad, de meditar sobre escritos metafísicos,

distanciados del mundo, de comprender y rechazar
la levedad inherente del mundo de los fenómenos, inmersos
en la contemplación, de trascender las ilusiones
de ver y conocer: todo en la esperanza, la esperanza
de que al desvanecerse lo efímero se encontrarán
el nóumeno (algunos lo llaman Dios)
y aunque esto signifique la aniquilación del yo
para ellos es la más perfecta de las condiciones.
Hablan de un Dios desde dentro, el mismo espíritu en todo,
uno que es todo, en todas partes, pero de que nos aparta
nuestra individualidad; ansian como de los amantes
la disolución dentro de él, estado cuyo mismo presagio
es extasiante (éxtasis significa
fuera de uno mismo). Más allá de este punto, nos dicen,
el lenguaje se evapora, nada puede describir,
nombrar o comunicar lo que buscan
una vez que lo han alcanzado. Lo que enseñan es el camino
no el destino.
En algún lugar de este camino
la filosofía se detiene, pero no porque se hayan resuelto
todos los problemas: no por eso, sino porque se han alcanzado
los límites absolutos de la comprensión,
por razones que ya conocemos. Tal vez
haya problemas sobresalientes, sin resolver, detrás de nosotros,
pero se pueden aclarar. Ante nosotros ahora
no hay ningún lugar al que pueda dirigirse la filosofía, ni
ningún objetivo inteligible, nada que los conceptos puedan
abarcar. Al otro lado de estos límites
está lo que es, pero por su propia naturaleza no es
comunicable. De manera que ahora estamos en la frontera
de la vida, en la que la experiencia, el lenguaje, la percepción,
el pensamiento y el sueño, todas nuestras formas de conciencia,
llegan a su fin. La existencia inmediata
—algo que es pero que no puede ser aprehendido—
nos espera. Lo que nos espera ahora
es todo, y la muerte es la condición previa
que ha de alcanzarse para poder participar
en ello.

Índice

Nota preliminar 7
Capítulo primero: La vida de Schopenhauer como trasfondo de su obra 9
Capítulo II: Los límites de la explicación 35
Capítulo III: La gran tradición 57
Capítulo IV: Más argumentos para el idealismo trascendental .. 83
Capítulo V: Objetos y sujetos 117
Capítulo VI: Cuerpos y voluntades 133
Capítulo VII: El mundo como voluntad 153
Capítulo VIII: La flor de la existencia 181
Capítulo IX: Metafísica de la persona 207
Capítulo X: Críticas y problemas 247
Apéndices 267
Apéndice primero: Schopenhauer y los neokantianos 271
Apéndice II: Schopenhauer y los pensadores posteriores 287
Apéndice III: La influencia de Schopenhauer sobre Wittgenstein. 311
Apéndice IV: Nota sobre Schopenhauer y el budismo 341
Apéndice V: Apéndice de Schopenhauer sobre la homosexualidad 347
Apéndice VI: Schopenhauer y Wagner 351
Apéndice VII: La influencia de Schopenhauer sobre algunos escritores 405
Apéndice VIII: Conjetura sobre Dylan Thomas 419
Apéndice IX: Errores de interpretación de la filosofía de Schopenhauer 423
Apéndice X: Schopenhauer 439